Yo y tú

Y otros ensayos

MARTIN BUBER



prometeo libros

YO Y TÚ
y otros ensayos

La Fundación Cultural **David Calles** está destinada a difundir y fomentar por medio de publicaciones (Ediciones Lilmod), cursos y conferencias en los países de habla hispana el humanismo y la cultura judía, el diálogo entre las personas con distintas convicciones y credos; así como también ayudar a la disminución de prejuicios y de toda forma de discriminación.

Martin Buber

YO Y TÚ

y otros ensayos

Traducción de Marcelo G. Burello



prometeo libros

Buber, Martin
Yo y tú y otros ensayos. - 2a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Prometeo Libros, 2013.
224 p. ; 21x15 cm.

Traducido por: Marcelo G. Burello
ISBN 978-987-574-626-8

1. Pensamiento Judío. 2. Humanismo. 3. Filosofía Moderna.. I. Burello, Marcelo G. , trad.
CDD 190

Título original: *Ich und Du - Martin Buber: Werke. Esterband Schriften Zur Philosophie.* Munchen-Heidelberg Käsel-Verlag/Lambert Scheider, 1962.

Primera edición agotada: 2006, *Yo y tú y otros ensayos*, Buenos Aires, Lilmod

Fundación David Calles para la Difusión del Humanismo
Director: Roger Calles
Tel.: (54-11) 4382-2266 - Fax: (54-11) 4384-7783

Prometeo Libros, 2013
Pringles 521 (C1183AEI), Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297
info@prometeolibros.com
www.prometeolibros.com
www.prometeoeditorial.com

ISBN: 978-987-574-626-8
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Índice

Yo y Tú

Otros ensayos

Yo y tú

Primera parte

Para el ser humano el mundo es doble, según su propia actitud doble.

La actitud del ser humano es doble, según la duplicidad de las palabras básicas que puede decir.

Las palabras básicas no son palabras sueltas, sino pares de palabras.

Una palabra básica es el par yo-tú.

La otra palabra básica es el par yo-eso, en el que se puede introducir la palabra él o ella en lugar de eso sin cambiar la palabra básica.

De ahí que también el yo del ser humano sea doble.

Pues el yo de la palabra básica yo-tú es distinto al de la palabra básica yo-eso.

*

Las palabras básicas no expresan algo que existe fuera de ellas, sino que una vez dichas, fundan una existencia.

Las palabras básicas se dicen con el ser.

Cuando se dice tú, se dice también el yo del par yo-tú.

Cuando se dice eso, se dice también el yo del par yo-eso.

Solo se puede decir la palabra básica yo-tú con todo el ser.

Nunca se puede decir la palabra básica yo-eso con todo el ser.

*

No existe el yo en sí, sino solo el yo de la palabra básica yo-tú y el yo de la palabra básica yo-eso.

Cuando el ser humano dice yo, se refiere a uno de los dos. El yo al que se refiere está presente cuando dice yo. También cuando dice tú o eso está presente el yo de una u otra palabra básica.

Ser yo y decir yo es lo mismo. Decir yo y decir alguna de las palabras básicas es lo mismo.

Quien dice una palabra básica, entra en esa palabra y permanece en ella.

*

La vida del ser humano no se circunscribe a los verbos transitivos. No consiste solo en actividades que tienen por objeto alguna cosa. Percibo algo. Siento algo. Imagino algo. Quiero algo. Palpo algo. Pienso algo. La vida del ser humano no consiste puramente en todas estas cosas y otras semejantes.

Todas estas cosas y otras semejantes fundan el reino del eso.

Pero el reino del tú tiene una base distinta.

*

Quien dice tú, no tiene otro objeto en mente. Pues cuando hay una cosa, hay otra cosa. Todo eso limita con otro eso, solo hay eso porque limita con otro eso. Pero cuando se dice tú, no hay otra cosa. El tú no limita con nada.

Quien dice tú, no tiene otra cosa, no tiene nada en mente. Pero sí entra en la relación.

*

Se dice que el ser humano experimenta el mundo en el que vive. ¿Qué significa esto? El ser humano pasa por la superficie de las cosas y las experimenta. Extrae un conocimiento de su constitución, una experiencia. Experimenta lo que hay en las cosas.

Pero no solo las experiencias le acercan el mundo al ser humano.

Pues le acercan un mundo que nada más consiste en eso, y eso, y eso, y en él, y él, y ella, y ella, y eso.

Experimento algo.

Nada cambiará si se suman las experiencias "internas" a las "externas", siguiendo una división que no es eterna y que nace del anhelo que la raza humana tiene de atenuar el misterio de la muerte. ¡Internas o externas, siguen siendo cosas!

Experimento algo.

Y nada cambiará si se les suman las experiencias "secretas" a las que son "manifiestas", en esa sabiduría tan segura de sí que en las cosas reconoce un compartimiento estanco, reservado a los iniciados, y con cuya llave se juguetea. ¡Oh, secreto sin misterio, oh, amontonamiento de información! ¡Eso, eso, eso!

*

El que experimenta el mundo no participa del mundo. La experiencia está "dentro de él", y no entre él y el mundo.

El mundo no participa de la experiencia. Se deja experimentar, pero eso no lo afecta en nada, porque la experiencia no le hace nada, y nada le sucede.

*

En tanto experiencia, el mundo pertenece a la palabra básica yo-eso. La palabra básica yo-tú promueve el mundo de la relación.

*

Tres son las esferas en las que surge el mundo de la relación.

La primera es la de la convivencia con la naturaleza. En ella, la relación flota en la penumbra, y está por debajo del lenguaje. Las criaturas se mueven delante nuestro, pero no son capaces de llegar a nosotros, y el trato de tú que les damos se queda en el umbral del lenguaje.

La segunda es la de la convivencia con los seres humanos. En ella, la relación es manifiesta y cobra la forma del lenguaje. Podemos dar y recibir el tú.

La tercera es la de la convivencia con las esencias espirituales. En

ella, la relación está cubierta por nubes, pero a la vez se hace manifiesta; carece de lenguaje, pero da testimonio del lenguaje. No percibimos ningún tú, y sin embargo nos sentimos llamados, y respondemos: construyendo, pensando, actuando. Decimos la palabra básica con todo nuestro ser, sin que podamos decir tú con nuestros labios.

¿Pero cómo podemos incluir lo que está fuera del lenguaje en el mundo de la palabra básica?

En cada una de las esferas, gracias a todo lo que se nos hace presente, vemos desde el borde del eterno tú, y en cada esfera percibimos el lamento de este; con cada tú nos dirigimos al tú eterno, en cada esfera según la forma que le es propia.

*

Contemplo un árbol.

Puedo registrarlo como imagen: columna rígida bajo el brillo de la luz, o verdor reborboteante atravesado por la mansedumbre del fondo de plata azulada.

Puedo percibirlo como movimiento: vasos repletos que fluyen hacia un centro fijo y palpitante, succión de las raíces, respiración de las hojas, incesante intercambio con la tierra y el aire, y el oscuro crecimiento en sí.

Puedo clasificarlo en una especie y observarlo como un ejemplar representativo de la estructura y la forma de vida de la misma.

Puedo ir más allá de su presencia y su configuración, al grado de reconocerlo solo como expresión de una ley: de una de las leyes que siempre regulan un conflicto permanente de fuerzas, o de las leyes según las cuales se combinan o se disocian los distintos materiales.

Puedo volatilizarlo y perpetuarlo como número, como mera relación numérica.

En todos estos casos, el árbol sigue siendo mi objeto y tiene su lugar y su momento, su naturaleza y su constitución.

Pero también puede suceder que yo, al contemplar el árbol, por propia gracia y voluntad me vea llevado a entrar en relación con él, y entonces el árbol ya no es más un eso. Me ha atrapado el poder de la exclusividad.

Para eso no es preciso que yo renuncie a alguno de los modos de mi contemplación. No hay nada de lo que deba prescindir para poder ver, y ningún conocimiento que deba olvidar. En cambio, todo está indisolublemente unido: imagen y movimiento, especie y ejemplar, ley y número.

Todo lo que le pertenece al árbol está incorporado: su forma y su mecánica, sus colores y su química, su diálogo con los elementos y su diálogo con los astros, y todo en una totalidad.

El árbol no es una impresión, ni un juego de mi imaginación, ni un valor que depende del estado de ánimo, sino que existe ante mí y tiene que ver conmigo como yo con él, solo que de otra forma.

Que no se trate de debilitar el sentido de esta relación: relación es igual a reciprocidad.

¿El árbol podría tener, entonces, una conciencia semejante a la nuestra? No es eso lo que yo experimento. ¿Pero quieren volver a dividir lo indivisible, dado que parece funcionar bien en ustedes mismos? No me encuentro con el alma del árbol ni con una ninfa del bosque, sino con el árbol mismo.

*

Si estoy ante un ser humano que es mi tú y digo la palabra básica yo-tú, él ya no es una cosa entre las cosas, ni se compone de cosas.

No es un él o un ella, limitado por otros él y ella, un punto marcado en el espacio y el tiempo de la trama universal; ni tampoco un compuesto, un haz perceptible y descriptible de cualidades identificables y sueltas. Es un tú, en cambio, sin vecinos ni relaciones, y llena el firmamento. No es que no haya nada más allá de él, sino que todo lo demás vive a *su* luz.

Así como la melodía no se compone de sonidos, ni el verso, de palabras, ni la estatua, de líneas, y hay que romper y desgarrar hasta obtener una multiplicidad a partir de la unidad, lo mismo pasa con el ser humano al que llamo tú. Puedo tomar el color de su pelo, o el tinte de sus palabras, o el matiz de su bondad; debo hacerlo una y otra vez. Pero entonces ya no es un tú.

Y así como la plegaria no se da en el tiempo, sino que el tiempo se da en la plegaria, y el sacrificio no se da en el espacio, sino que el espacio se da en el sacrificio, y quien invierte la relación, suprime la realidad, no encuentro al ser humano al que llamo tú en algún momento o en algún lugar. Puedo situarlo en el tiempo y el espacio, y debo hacerlo una y otra vez, pero entonces es solo un él o un ella, un eso, y ya no mi tú.

Mientras el cielo del tú se despliega sobre mí, los vientos de la causalidad crujen bajo mis pies, y el torbellino de la fatalidad se estanca.

Al ser humano al que llamo tú no lo experimento. Pero estoy en relación con él, en la sagrada palabra básica. Recién cuando salgo de e sa relación vuelvo a experimentarlo. Experimentar es un alejamiento del tú.

La relación puede darse incluso si el ser humano al que llamo tú no lo percibe en su propia experiencia. Pues el tú es más de lo que el eso piensa. El tú hace más cosas, y le suceden más cosas, de lo que el eso sabe. La mentira no llega a él: esta es la cuna de la vida real.

*

Tal es el eterno origen del arte: la forma encuentra a un ser humano y quiere que este la transforme en una obra. No es un producto del alma humana, sino una aparición que se le presenta y le exige su fuerza productiva. Se trata de un acto esencial al ser humano: si lo consuma, si con todo su ser le dice la palabra básica a la forma que se le aparece, entonces brota la fuerza productiva, y la obra surge.

El hecho implica un sacrificio y un riesgo. El sacrificio es la posibilidad infinita, que se ofrece en el altar de la forma. Hay que borrar todo lo que sigue apareciendo en el horizonte, nada de eso puede acceder a la obra: así lo quiere la exclusividad de lo que está frente a nosotros. El riesgo es que la palabra básica solo se puede decir con todo el ser; quien ha de decirla no puede guardarse nada. La obra no tolera, como lo hacen el árbol y el ser humano, que me retire a descansar en el mundo del eso, sino que ella manda. Si no la sirvo bien, se rompe, o me destruye.

No puedo ni experimentar ni describir la forma que se me presenta: solo puedo realizarla. Y sin embargo la veo, radiante en el esplendor de lo que está frente a mí, más clara que toda la claridad del mundo que experimento. No como una cosa entre las cosas "internas", no como una construcción de mi "imaginación", sino como algo presente. Si se la examina como objetividad, la forma no "existe" en absoluto. ¿Pero qué tiene más presencia que ella? Y la relación que entablo con ella es real: actúa sobre mí tanto como yo actúo sobre ella.

Actuar es crear, inventar es encontrar. Dar forma es descubrir. Cuando realizo, revelo. Cargo con la forma, la llevo al mundo del eso. La obra creada es una cosa entre las cosas, perceptible y descriptible como una suma de cualidades. Pero a quien la mira con ánimo receptivo, a veces puede presentársele en forma corpórea.

*

—¿Qué experiencia se tiene, entonces, del tú?
—Absolutamente ninguna. Pues no se lo puede experimentar.
—¿Qué se sabe, entonces, del tú?
—Simplemente todo. Pues nada se sabe de él por separado.

*

El tú me encuentra por medio de la gracia; buscándolo, no se lo halla. Pero decirle la palabra básica es una acción propia de mi ser, es mi acto esencial.

El tú me encuentra. Pero yo entro en una relación directa con él. De modo que la relación es ser elegido y elegir, pasión y acción a la vez. Tal como una acción de todo el ser ha de asemejarse a una pasión, en tanto superación de todas las acciones parciales y por ende, de todas las sensaciones de acción, fundadas en la limitación de aquellas.

Solo se puede decir la palabra básica yo-tú con todo el ser. La concentración y la fusión en pos de integrar todo el ser no puede darse ni a través mío ni sin mí. Me realizo en el tú; volviéndome yo, digo tú.

Toda vida real es encuentro.

*

La relación con el tú es directa. Entre el yo y el tú no se interpone ninguna conceptualidad, ningún saber previo, ninguna fantasía. Y la memoria misma se transforma cuando abandona lo individual y se sumerge en la totalidad. Entre el yo y el tú no se interpone ninguna finalidad, ninguna codicia, ninguna anticipación. Y el anhelo mismo se transforma cuando abandona el sueño y se sumerge en la apariencia manifiesta. Todo medio es un obstáculo. Solo cuando se suprimen todos los intermediarios acontece el encuentro.

*

Ante la inmediatez de la relación, todo lo mediato se vuelve insignificante. También es insignificante si mi tú ya es el eso de otro yo ("un objeto de la experiencia general") o si puede llegar a serlo –justamente por efecto de mi acto esencial–. Pues el verdadero límite (por cierto, fluctuante y oscilante) no corre entre la experiencia y la no-experiencia, ni entre el dato y el no-dato, ni entre el mundo del ser y el mundo del valor, sino que atraviesa todos los dominios que hay entre el tú y el eso: o sea, entre el presente y el objeto.

*

El presente –no el presente puntual, que marca en nuestro pensamiento el término del tiempo "transcurrido", la apariencia del flujo que se ha detenido, sino el presente real y pleno– solo se da en la medida en que hay presencia, encuentro, relación. El presente solo surge toda vez que el tú se vuelve presencia.

El yo de la palabra básica yo-eso, es decir, el yo que no tiene un tú frente a sí, sino que está rodeado de una multiplicidad de "contenidos", solo tiene pasado, y no tiene presente. En otras palabras: en tanto el ser humano se contenta con las cosas que experimenta y que usa, vive en el pasado, y su instante carece de presencia. Lo único que tiene son objetos, mas los objetos existen en el tiempo pasado.

El presente no es lo fugitivo y lo pasajero, sino lo que permanece y perdura. El objeto no es la duración, sino la detención, la pausa, la interrupción, el endurecerse, el retirarse, la falta de relación, la falta de presencia.

Los seres viven en el presente; los objetos, en el pasado.

*

Tampoco se supera esta dualidad fundamental apelando a un "mundo de ideas" cual tercer término más allá de las contradicciones. Pues no hablo sino del ser humano real, de ti y de mí, de nuestra vida y de nuestro mundo, y no de un yo en sí ni de un ser en sí. Y para el ser humano real, el verdadero límite también atraviesa el mundo de las ideas.

Claro que alguno de esos que se contentan con experimentar y utilizar el mundo de las cosas se ha erigido una estructura de ideas superior o contigua, en la que halla refugio y sosiego del acoso de la nada. Deja en el umbral las prendas de su fea cotidianidad, se envuelve en limpias prendas de lino, y se concede el espectáculo del ser primordial o del deber ser, de los que su vida no participa. Incluso puede beneficiarlo el hecho de hacerlo público.

Pero la humanidad del eso, que alguien imagina, postula y propaga, no tiene nada en común con una humanidad viva, a la que un ser humano verdaderamente le dice tú. Hasta la ficción más noble es un fetiche, e incluso la más sublime actitud ficticia es un vicio. Las ideas no imperan por sobre nuestras cabezas más de lo que moran en ellas; vagan entre nosotros y nos enfrentan. ¡Pobre de aquel que no les dice la palabra básica, pero miserable de aquel que se dirige a ellas con un concepto o con una consigna, como si se llamaran así!

*

Que la relación directa implica un efecto sobre lo que está frente a mí se hace evidente en uno de los tres ejemplos: el acto esencial del arte determina el proceso en el cual la forma se vuelve una obra. Lo que está frente a mí se completa en el encuentro, entra gracias a este en el

mundo de las cosas, y allí prosigue actuando infinitamente para volverse infinitamente eso, pero también infinitamente tú, aportando dicha y estímulo. Se "encarna": su cuerpo emerge del flujo del presente no-espacial e intemporal situado a orillas de lo existente.

El sentido del efecto no es tan evidente en la relación con un tú humano. El acto esencial, que en este caso genera la inmediatez, normalmente es entendido en términos de sentimiento, y por lo tanto resulta malinterpretado. Los sentimientos acompañan el hecho metafísico y metapsíquico del amor, pero no lo constituyen, y los sentimientos concomitantes pueden ser de muy diverso tipo. El sentimiento de Jesús para con los poseídos es distinto al sentimiento para con sus discípulos, aunque el amor es uno solo. Se "tienen" sentimientos, mientras que el amor sucede. Los sentimientos viven en el ser humano, pero el ser humano vive en su amor. Esto no es una metáfora, sino la realidad: el amor no se adhiere al yo de modo que el tú solo pudiera ser un "contenido", un objeto. El amor está *entre* el yo y el tú. Quien no sabe esto, quien no lo sabe con su ser, no conoce el amor, por más que le atribuya los sentimientos que vivencia, que experimenta, que disfruta y que expresa. El amor es un efecto universal. A quien habita en el amor y ve las cosas desde él, los seres humanos se le muestran libres del enmarañamiento en los mecanismos habituales. Buenos y malos, astutos y necios, lindos y feos, uno tras otro se vuelven reales a sus ojos y se convierten en tú, es decir, libres, liberados, únicos ante él. De vez en cuando, la exclusividad surge en forma maravillosa, y entonces esa persona puede actuar, ayudar, curar, educar, elevar, redimir. El amor es la responsabilidad de un yo ante un tú: en eso consiste la igualdad de todos los amantes, que no puede residir en ningún tipo de sentimiento, una igualdad que va del más pequeño al más grande y del más felizmente seguro, de aquel cuya vida está determinada por la del ser amado, al que carga toda su vida con la cruz de este mundo porque se atreve a algo monstruoso, y es capaz de hacerlo: amar a *los seres humanos*.

El sentido del efecto en el tercer ejemplo –el de la criatura y su visión– queda en el misterio. Si crees en la sencilla magia de la vida, en estar al servicio del todo, se te revelará lo que significa esa espera, esa vigilancia, ese "cuello estirado" de la criatura. Cualquier palabra sería

falsa, pero mira a tu alrededor: allí viven los seres, y adonde sea que vayas, siempre llegarás al ser.

*

La relación es reciprocidad. Mi tú me afecta tanto como yo lo afecto a él. Nuestros estudiantes nos forman, nuestras obras nos edifican. El "malvado" se vuelve revelador cuando lo toca la palabra básica. ¡Cómo nos enseñan los niños y los animales! Vivimos inescrutablemente inmersos en la reciprocidad total, que fluye.

*

—Hablas del amor como si fuera la única relación entre los seres humanos. ¿Pero acaso puedes elegirlo justificadamente como ejemplo, existiendo también el odio?

—En la medida en que el amor es "ciego", o sea, en la medida en que no ve *totalmente* un ser, aún no está realmente sometido a la palabra básica de la relación. Por su naturaleza, el odio sigue siendo ciego: solo se puede odiar parcialmente a un ser. Quien ve un ser en su totalidad y lo rechaza, ya no está en el reino del odio, sino en el de la humana limitación del poder tratar de tú. Que a un ser humano le ocurra no poder decirle la palabra básica al que tiene frente a sí, que siempre implica una afirmación del ser al que se dirige, y que tenga que rechazar al otro o rechazarse a sí mismo: esa es la barrera en la que el hecho de entrar en relación reconoce su relatividad, y solo esta relatividad puede superarla.

No obstante, el que odia en forma directa está más cerca de la relación que aquel que carece de amor o de odio.

*

Mas he ahí la sublime melancolía de nuestro destino: el hecho de que en nuestro mundo todo tú deba convertirse en eso. Por muy exclusivamente presente que estuviera en la relación directa, apenas la relación ha surtido efecto o se ha visto penetrada por la mediatez, el tú se

vuelve un objeto más entre los objetos, acaso el más destacado de ellos, pero aun así determinado en su tamaño y sus límites por los demás. En una obra, la realización significa pérdida de realización en otro sentido. La intuición auténtica es breve: el ser natural que se me había revelado solo en el misterio de la interacción enseguida vuelve a ser descriptible, reductible, clasificable, la intersección de diversos sistemas de leyes. Y el amor mismo no puede permanecer en la relación directa: perdura, pero alternando estado actual y estado latente. El ser humano, que era único e incompuesto, no algo al alcance de la mano o aprehensible, sino solo algo presente y palpable, vuelve a ser ahora un él o un ella, una suma de atributos, una cantidad identificable. Ahora puedo abstraer de él su color de cabello, el tinte de sus palabras, el matiz de su bondad; pero puedo hacerlo en tanto él ya no es mi tú ni habrá de serlo más.

Por su naturaleza, cada tú en el mundo está destinado a volverse una cosa, o bien a recaer siempre en la condición de cosa. Podría decirse, en el lenguaje de los objetos, que toda cosa en el mundo puede aparecérsele a un yo como su tú, ya sea antes o después de hacerse cosa. Pero el lenguaje de los objetos solo capta una porción de la vida real.

El eso es la crisálida; el tú, la mariposa. Solo que no siempre son estadios que fácilmente se suceden uno al otro, sino que a menudo se confunden en un proceso profundamente dual.

*

En el comienzo está la relación.

Consideremos el lenguaje de los "primitivos", o sea, el de los pueblos que son pobres en objetos y cuya existencia se construye en un estrecho círculo de actos cargados de fuerte presencia. Los núcleos de este lenguaje, los vocablos, las estructuras pre-gramaticales de las que emergerán los diversos tipos de palabras, en su mayor parte indican la totalidad de una relación. Nosotros decimos "muy lejos", mientras que los zulúes utilizan una frase que significa "allí donde uno grita 'oh, madre, estoy perdido'", y los fueguinos dejan muy atrás nuestra sabiduría analítica con un término de siete sílabas cuyo sentido exacto es: "los dos se miran, y cada uno espera que el otro se ofrezca a hacer lo que ambos desean, pero no pueden hacer". En esa totalidad, las personas

–tanto sustantivas como pronominales– están empotradas en relieve, sin una independencia acabada. Lo que cuenta no son esos productos de la descomposición y la reflexión: lo que cuenta es la verdadera unidad originaria, la relación vivida.

Cuando nos encontramos con alguien, lo saludamos deseándole el bien, o confirmándole nuestra devoción, o encomendándolo a Dios. Pero cuán mediatas son esas fórmulas trilladas (¿qué queda aún en el "¡salve!" de aquel original reconocimiento de poder?) ante el saludo siempre fresco y concreto del cafre: "¡Te veo!", o su versión americana, el ridículo y sublime "¡Huéleme!".

Cabe suponer que las relaciones y conceptos, pero también las representaciones de personas y de cosas, han derivado de las representaciones de procesos relacionales y situaciones relacionales. Las impresiones y sensaciones que despertaron el espíritu del "hombre natural" provienen de procesos relacionales –la vivencia de estar frente a algo– y situaciones relacionales –la convivencia con lo que está frente a uno–. No se detiene a pensar en la luna, que sin embargo ve todas las noches, hasta que esta, en el sueño o en la vigilia, se le acerca físicamente y lo cautiva con gestos, y lo lastima o lo deleita al tocarlo. Lo que retiene no es la representación óptica de un disco luminoso errante, ni tampoco la de un ser demoníaco ligado de alguna forma a él, sino ante todo la *imagen movilizadora*, dinámica, del influjo lunar, que atraviesa todo su cuerpo. Y a partir de ahí comienza a distanciarse progresivamente la imagen personal de la luna que actúa: recién entonces, el recuerdo de lo que fuera percibido inconscientemente cada noche comenzará a activarse como representación del autor y el portador de ese efecto, posibilitando así que se objetivice un tú al que originalmente no se lo llegó a experimentar y al que solo se lo padeció, transformándose en un él o un ella.

Este carácter relacional de todos los fenómenos esenciales, inicial y duradero, hace más comprensible un cierto elemento espiritual de la vida primitiva, muy estudiado y comentado por la investigación actual, aunque aún no concebido acertadamente. Se trata de ese poder misterioso cuya idea se encuentra, con variaciones diversas, en las creencias o en las ciencias (que en este caso son lo mismo) de muchos pueblos naturales: el *mana* o el *orenda*, que en su sentido originario

abre el camino hacia el brahmán, y posteriormente también hacia la *dynamis*, la *charis* de los Papiros Mágicos y las Epístolas de los Apóstoles. Se lo ha descripto como un poder suprasensible y sobrenatural, valiéndose de categorías que nos pertenecen y que no hacen justicia a los primitivos. Los límites de su mundo los trazan sus vivencias físicas, entre las que se cuentan muy "naturalmente", por ejemplo, las visitas de los muertos; aceptar que existe concretamente lo no-sensible había de resultarles absurdo. Los fenómenos a los que atribuyen "poderío místico" son todos procesos relacionales de índole elemental, es decir, procesos sobre los que deben detenerse a pensar porque los afectan corporalmente y les dejan una imagen movilizadora. La luna y los muertos, que a la noche les traen angustia o lujuria, tienen ese poder, pero también el sol, que los abrasa, y las bestias, que les rugen, y el jefe de la tribu, que los guía con la mirada, y el hechicero, cuyo canto les da fuerzas para ir de cacería. El *mana* es justamente lo que actúa, eso que la persona lunar sita allá en el cielo ha transformado en un tú excitante, y cuyo rastro queda en el recuerdo una vez que la imagen objetiva se ha liberado de la imagen movilizadora, por más que no se manifieste sino gracias al autor y al portador de un efecto; es eso con lo que se puede actuar mientras se lo posee, aunque sea, por ejemplo, en una piedra mágica. La "imagen del mundo" del primitivo no es mágica porque en su centro está la fuerza mágica de los seres humanos, sino porque dicha fuerza es solo una variedad particular de la fuerza general, de la que emanan todos los efectos esenciales. La causalidad propia de esa imagen del mundo no es un continuo, sino que es un relámpago, una emanación, una acción refleja de la fuerza siempre renovada, un temblor volcánico sin continuidad. El *mana* es una abstracción, probablemente más primitiva que los números, por caso, pero no más sobrenatural que ellos. La memoria, en tren de educarse, clasifica los grandes acontecimientos relacionales, los temblores elementales. Lo más importante para el instinto de conservación y lo más notable para el instinto de aprendizaje, o sea, "lo que actúa", se destaca más enérgicamente, se eleva, se independiza. Lo que no es importante, lo que no es común, el oscilante tú de la vivencia, retrocede, queda aislado en la memoria, se objetiva gradualmente, y muy paulatinamente se reparte en grupos y especies. Y como tercera instancia,

horrible en ese estado de aislamiento, a veces más espectral que los muertos y la luna, pero siempre incontrovertiblemente claro, surge el otro compañero, el "invariable": el "yo".

La conciencia del yo está tan poco sometida al mando del instinto de "auto"-conservación como lo está al de los demás instintos. No es el yo el que quiere propagarse, sino el cuerpo, que no conoce ningún yo; no es el yo, sino el cuerpo el que quiere hacer cosas, herramientas, juguetes: quiere ser el "creador". Además, en la función gnoseológica de los primitivos no se puede hallar un *cognosco ergo sum* bajo una forma tan ingenua, ni una concepción tan infantil del sujeto que experimenta. El yo emerge elementalmente de la descomposición de las vivencias originarias, de las vitales palabras originarias "tú productor de yo" y "yo productor de tú", luego de que la forma verbal queda hipostasiada en el papel de sustantivo.

*

La diferencia fundamental entre las dos palabras básicas se muestra en la historia espiritual del hombre primitivo, que ya en el acontecimiento relacional originario pronuncia la palabra básica yo-tú de una manera natural, y por así decirlo, previa a las formas, esto es, antes de conocerse a sí mismo como un yo. La palabra básica yo-eso, en cambio, solo se hace posible gracias a ese saber, gracias a la liberación del yo.

La primera palabra básica puede descomponerse en yo y tú, pero no ha surgido de la unión de ambos: es previa al yo. Mientras que la segunda ha surgido de la unión de yo y eso: es posterior al yo.

En el acontecimiento relacional primitivo, y merced a su exclusividad, el yo está incluido. Como en dicho acontecimiento, por su esencia, solo hay dos compañeros en plena actualidad: un hombre y el que está frente a él, y como el mundo se convierte aquí en un sistema dual, el ser humano ya detecta esa emoción cósmica del yo sin tener conciencia aún de este.

En cambio, en el suceso natural que se traduce en la palabra básica yo-eso, la experiencia centrada en el yo, el yo todavía no está incluido. Este suceso es la liberación del cuerpo humano, en tanto portador

de sus sensaciones, de su entorno. El cuerpo aprende a conocerse y distinguirse en su propia peculiaridad, pero la distinción se queda en la pura contigüidad, y no puede aceptar el carácter de la calidad de yo que está implícita.

Pero cuando el yo de la relación ha emergido y goza ya de una existencia liberada, curiosamente se diluye y se funcionaliza, y se dirige también hacia el suceso natural de la liberación del cuerpo de su contexto, despertando allí a la calidad de yo. Recién ahora puede surgir el estado de yo consciente, la primera forma de la palabra básica yo-eso, de la experiencia centrada en el yo: el yo que emerge se declara portador de las sensaciones, siendo su entorno el objeto de estas. Claro que esto sucede precisamente en forma "primitiva", y no "según la teoría del conocimiento". Pero apenas se pronuncia la frase "yo veo el árbol" de modo que ya no narra una relación entre yo-humano y tú-árbol, sino que establece la percepción del árbol-objeto por parte de la conciencia humana, dicha frase ha levantado una barrera entre sujeto y objeto. Se ha pronunciado la palabra básica yo-eso, la palabra de la separación.

*

—Entonces, ¿la melancolía de nuestro destino sería algo que surgió en la historia primordial?

—Sin duda, en la medida en que la vida consciente del ser humano es algo que también surgió en la historia primordial. Pero en la vida consciente el ser cósmico siempre retorna como devenir humano. El espíritu aparece en el tiempo como un producto, incluso como un subproducto de la naturaleza, y sin embargo él es quien la envuelve intemporalmente.

La oposición de las dos palabras básicas ha tenido muchos nombres en los diversos tiempos y mundos, pero en su verdad innominada es inherente a la Creación.

*

—¿O sea que crees, entonces, en un Paraíso durante los tiempos primordiales de la humanidad?

—Aunque pueda haber sido un infierno, y ciertamente la época a la que me remonto históricamente estuvo llena de furia, angustia, tormento y crueldad, no fue irreal.

Sin duda, los encuentros vivenciales de los seres humanos primordiales no fueron un tierno placer. ¡Pero mejor la violencia sobre el ser que se experimenta en forma real que la beneficencia fantasmal para un número sin rostro! De la violencia parte un camino hacia Dios; de la beneficencia, solo un camino hacia la nada.

*

El primitivo, cuya vida, aun si pudiéramos descubrirla a fondo, solo podría representar para nosotros un símil de la vida del verdadero hombre primordial, nos muestra apenas breves atisbos de la relación temporal de ambas palabras básicas. Los niños nos proporcionan un conocimiento más completo al respecto.

Aquí se nos revela con claridad que la realidad espiritual de las palabras básicas nace de una realidad natural: la de la palabra básica yo-tú, de la vinculación natural, y la de la palabra básica yo-eso, de la separación natural.

La vida prenatal del niño es una pura vinculación natural, un flujo mutuo, una reciprocidad física. De ahí que el horizonte vital del ser en formación parece estar inscripto únicamente en el del ser que lo lleva, pero también parece no estar inscripto allí. Pues no reposa solamente en el seno de su madre humana: esa vinculación es tan cósmica, que cuando en el lenguaje mítico judío se dice que el ser humano sabe todo en el útero materno y luego olvida todo al nacer, esa pareciera ser la lectura imperfecta de una inscripción primordial. Y ese saber subsiste en la criatura humana como un ideal secreto. No como si su nostalgia anhelara un retroceso, tal como imaginan aquellos que ven en el espíritu –confundiéndolo con el intelecto– un mero parásito de la naturaleza, cuando más bien es –aunque, por cierto, expuesto a toda clase de enfermedades– su retoño. La nostalgia, en cambio, va en pos de la vinculación cósmica entre el ser que se ha abierto paso hasta el espíritu y su verdadero tú.

Como todo ser en formación, cada niño en gestación reposa en el

seno de la gran madre: el indiviso mundo primordial, previo a las formas. De ella se separa para entrar en la vida personal, y solo en las horas oscuras en las que nos escapamos de dicha vida (lo cual sin duda le sucede todas las noches al que está sano) volvemos a acercarnos a ella. Pero esa separación no se da de manera súbita y catastrófica, tal como ocurre con la separación de la madre corporal. Al niño se le concede un plazo para cambiar la vinculación natural con el mundo –que se va diluyendo– por una vinculación espiritual, o sea, una relación. Sale de la abrasadora penumbra del caos y entra en la Creación, fría y clara, la que aún no posee, sin embargo: antes tiene que extraerla como corresponde y transformarla en realidad; tiene que hacer aparecer, escuchar, sentir, configurar su propio mundo. Solo en el encuentro la Creación manifiesta su forma: no se le brinda a los sentidos que la esperan, sino que emerge ante los sentidos capaces de captar. Todo lo que en torno al hombre adulto habrá de ser un objeto habitual debe ser conquistado y requerido con esfuerzo por el que nace. No hay cosa que sea ya parte de la experiencia, nada se muestra sino mediante la fuerza recíproca de lo que está frente a nosotros. Como el hombre primitivo, el niño vive entre un sueño y otro (incluso una gran parte de su vigilia es un sueño), en el relámpago y en el reflejo del relámpago del encuentro.

Lo primordial del deseo de relación se deja ver ya en las fases más tempranas y sencillas. Antes de poder percibir lo individual, la mirada insensata busca ya algo indefinido en el espacio confuso. Y en los momentos en los que el niño ostensiblemente no desea alimento e igual tantea en el aire con sus tiernas manos, aparentemente sin sentido, ya procura dar con lo indeterminado. Puede decirse que eso es algo animal, pero después de todo, con eso no ganamos nada. Pues esa misma mirada, tras largos ensayos, se quedará fija en el arabesco rojo de un revestimiento, y no se retirará hasta haber descubierto el alma del color rojo. Y ese mismo tanteo se apropiará de la forma cierta y sensible de un osito de peluche, haciendo suyo todo ese cuerpo con amor y para siempre. En ambos casos no se trata de experimentar un objeto, sino de tratar con algo vital y activo que está frente a uno, aunque sin duda solo en la "fantasía". (Esta "fantasía" no es para nada, sin embargo, una "animización de todo": es el instinto de hacer de todo un tú, el instinto de relacionarse con todo, el cual, cuando no tiene enfrente algo vivo y

activo, sino apenas su mera imagen o su símbolo, agrega la actividad vital sacándola de su propia plenitud.) Pequeños sonidos inarticulados, sin sentido y obstinados, siguen resonando en medio de la nada; mas algún día, sorpresivamente, esos mismos sonidos serán diálogo. ¿Pero con quién? Quizá solo con la tetera que hierve, pero un diálogo al fin y al cabo. Muchos movimientos que se consideran meros reflejos son una sólida herramienta con la que la persona construye el mundo. No es del todo exacto decir que el niño percibe primero un objeto y luego entra en relación con él. Al contrario, lo primero es el deseo de entrar en relación, la mano ahuecada en la que ha de anidar lo que está frente a él. Lo segundo es la relación, una forma de decir tú previa a lo verbal. Y la condición de cosa es solo un producto tardío, surgido de la descomposición de la vivencia originaria, de la separación del compañero, tal como la condición de yo. En el comienzo está la relación: como categoría del ser, como disposición, como forma que busca llenarse, como modelo anímico. Es el *a priori* de la relación, *el tú innato*.

Las relaciones vividas son las realizaciones del tú innato en aquello con lo que se encuentra. El hecho de que ese tú pueda ser captado como lo que está frente a uno, que pueda ser percibido en exclusividad, y al cabo, que se le pueda decir la palabra básica, se basa en el *a priori* de la relación.

En el instinto de contacto (instinto de "tocar" a otro primero en forma táctil y luego en forma visual), el tú innato actúa muy tempranamente, por lo que procura la reciprocidad, la "ternura", cada vez con mayor claridad. Pero también el instinto que irrumpe más tarde, el de creación (instinto de producir cosas en forma sintética, o si no es posible, en forma analítica, desmembrando, desintegrando), está determinado por el tú innato, de modo que surge una "personificación" de lo creado, un "diálogo". El desarrollo del alma del niño está íntimamente ligado al desarrollo del deseo en pos de un tú, a las satisfacciones y decepciones de este deseo, a sus lúdicos experimentos y la trágica seriedad de su condición enigmática. La recta comprensión de este fenómeno, viciada por cada intento de remitirlo a esferas más estrechas, solo puede propiciarse si se recuerda su origen cósmico y meta-cósmico mientras se lo contempla y se lo estudia: el surgimiento del indiviso mundo primordial, previo a las formas, del cual a su vez ya ha emergi-

do el individuo, venido al mundo corporalmente, pero aún no del todo el ser físico y actual, del que el individuo solo paulatinamente, y justamente al entrar en relación, ha de desarrollarse.

*

El ser humano se vuelve un yo en el tú. Lo que está frente a él viene y desaparece, los acontecimientos relacionales se condensan y se destruyen, y en esa alternancia se hace cada vez más y más clara la conciencia del compañero inmutable, la conciencia del yo. Claro que ella solo aparece aún en la trama de la relación con el tú, como aspecto reconocible de algo que tiende hacia el tú y no lo es, pero que irrumpe cada vez con más fuerza, hasta que el lazo se rompe y en lo que dura un relámpago el yo se encuentra ante sí mismo como un tú separado, para recuperar rápidamente la posesión de sí y de ahí en adelante entrar con plena conciencia en las diversas relaciones.

Recién entonces puede sumarse la otra palabra básica. Pues claro que el tú de la relación ha empalidecido en repetidas ocasiones, pero no por eso se ha vuelto el eso de un yo, ni el objeto de una percepción o una experiencia desacoplada, como lo será más adelante, sino que por así decirlo se ha vuelto un eso para sí mismo, por el momento desatendido y a la espera de nacer en un nuevo acontecimiento relacional. Claro que el cuerpo en maduración, en tanto portador de sus sensaciones y ejecutor de sus instintos, se eleva de su entorno, pero solo en la yuxtaposición propia de lo que se halla debidamente a sí mismo, no en la absoluta escisión entre yo y objeto. Pero ahora aparece bajo nueva forma el yo separado: reducido de la plenitud sustancial a la puntualidad funcional de un sujeto que experimenta y que usa cosas, ante todo el "eso para sí mismo", se apodera de su palabra básica y con ella compone la otra palabra básica. El ser humano que ha devenido yo, que dice yo-eso, se coloca delante de las cosas, no frente a ellas en el flujo del intercambio recíproco. Con su lupa objetivadora, se inclina sobre las cosas particulares y las mira de cerca, o con sus binoculares objetivadores, las mira de lejos y las ordena en un escenario, aislándolas al contemplarlas sin una idea de exclusividad, o reuniéndolas al contemplarlas sin una idea de universalidad. Y solo podrá hallar lo prime-

ro en la relación, y lo segundo, a partir de ella. Recién entonces experimenta las cosas como una suma de atributos: por cierto que en su memoria había atributos guardados, provenientes de cada vivencia relacional, con su respectivo recuerdo de tú, pero recién ahora las cosas se componen para él de atributos. Solo a partir del recuerdo de la relación, y con calidad de sueño, o de imagen, o de pensamiento, según qué tipo de persona sea, completa la sustancia, ese núcleo que se le manifestaba poderosamente en el tú, subsumiendo todos los atributos. Y también recién entonces dispone las cosas en una continuidad causal y espacio-temporal, recién ahora recibe cada cosa su lugar, su discurrir, su mensurabilidad, su condición de cosa. El tú aparece sin duda en el espacio, pero en el espacio de lo que se está frente a él con exclusividad, en el que todo lo demás solo puede oficiar del trasfondo del cual él emerge, no de límite o de medida. Y aparece en el tiempo, pero en el tiempo del proceso que se completa por sí solo, que no se vive como parte de una serie constante y articulada, sino como un momento cuya dimensión puramente intensiva solo se define a partir de sí mismo. Por último, aparece actuando y sujeto a acción, pero no inserto en una cadena de causas, sino que en su interacción con el yo está al comienzo y al final del acontecer. He aquí una de las verdades básicas del mundo humano: solo el eso puede formar parte de un orden. Solo podemos coordinar las cosas cuando pasan de ser nuestro tú a ser nuestro eso. El tú no conoce sistemas de coordenadas.

Pero habiendo llegado hasta aquí, es menester expresar también la otra parte de la verdad básica, sin la cual esta parte de la verdad sería un fragmento inservible: el mundo ordenado no es el orden del mundo. Hay instantes de retraimiento en los que se mira el orden del mundo como si fuera el presente. Entonces se percibe fugazmente ese sonido cuya notación indescifrable es el mundo ordenado. Dichos instantes son inmortales, y son los más transitorios: no se puede sonsacar contenido alguno de ellos, pero su fuerza aflora en la Creación y en el conocimiento del ser humano, y rayos de esa fuerza penetran en el mundo ordenado y lo derriten una y otra vez. Así es la historia del individuo, así es la historia de la especie.

Para el ser humano el mundo es doble, según su propia actitud doble.

Percibe el ser que lo rodea, las meras cosas, y los seres en cuanto cosas; percibe el acontecer que lo rodea, los meros procesos, y las acciones en cuanto procesos; las cosas compuestas de atributos, los procesos compuestos de momentos, las cosas inscriptas en la trama espacial, los procesos inscriptos en la trama temporal, las cosas y procesos limitados por otras cosas y procesos, mensurables y comparables entre ellos, un mundo ordenado, un mundo separado. Este mundo, hasta cierto punto, es confiable: tiene densidad y duración, su disposición se deja abarcar con la vista, siempre se lo puede reproducir, repitiéndolo con los ojos cerrados y verificándolo luego con los ojos abiertos. Siempre está ahí, próximo a tu piel, si lo aceptas, y agazapado en tu alma, si lo eliges; es tu objeto, y sigue siéndolo mientras tú así lo quieres, y no te es ajeno ni fuera ni dentro de ti. Lo percibes, lo consideras una "verdad", se deja captar, pero no se te entrega. Solo a través de él puedes "entenderte" con otros, y aun cuando se le presenta a cada uno de forma distinta, siempre está listo para actuar de objeto común ante todos. Mas no puedes encontrarte con otro en el mundo. Sin él, no podrías seguir viviendo: su confiabilidad te preserva; pero si murieras en él, estarías enterrado en la nada.

O bien el ser humano encuentra al ser y al devenir como algo que tiene frente a él, siempre como *una* esencia tan solo, y cada cosa solamente como esencia. Lo que está allí presente se revela en el acontecer, y lo que allí sucede, le ocurre como el hecho de ser. Lo que tiene presencia para él es esa única cosa, pero es una cosa universal. Toda medida y comparación desaparecen. De ti depende hasta qué punto lo inconmensurable se vuelve realidad para ti. Los encuentros no se alinean formando un mundo, pero cada uno de ellos es para ti una señal del orden del mundo. No están ligados entre sí, sino que cada uno te garantiza tu vínculo con el mundo. El mundo que se te aparece así no es confiable, porque continuamente se te aparece como nuevo, y entonces no puedes tomarlo al pie de la letra. No tiene espesor, pues todo en él penetra todo lo demás. No tiene duración, pues viene aun si no se lo llama y desaparece aun si se lo retiene. No es abarcable: si quieres hacerlo abarcable, lo pierdes. Viene a ti, viene hasta ti; si no te alcanza, si

no te encuentra, se desvanece. Pero vuelve a venir, solo que transformado. No está fuera de ti, y te toca en lo profundo: al llamarlo "alma de mi alma", no has exagerado. Pero cuídate de querer llevarlo a tu alma, pues entonces lo aniquilarías. Es tu presente: solo mientras lo posees, posees un presente. Y puedes convertirlo en un objeto de experimentación y de uso; de hecho, debes hacerlo una y otra vez, pero entonces ya no tienes presente. Entre tú y él hay un don recíproco: tú le dices tú y te entregas a él, él te dice tú y se entrega a ti. A través de él no puedes entenderte con otros: con él estás a solas. Mas él te enseña a encontrarte con los otros y a sobrellevar el encuentro. Merced a la gracia de sus apariciones y a la melancolía de sus despedidas, te conduce hacia el tú, en el que las líneas paralelas de las relaciones se cortan. No te ayuda en nada a mantenerte con vida; solo te ayuda a presentir la eternidad.

*

El mundo del eso tiene continuidad en el espacio y el tiempo.

El mundo del tú no tiene continuidad en el espacio y el tiempo.

El tú individual *debe*, una vez transcurrido el proceso relacional, volverse un eso.

El eso individual *puede*, al entrar en el proceso relacional, volverse un tú.

Esos son los dos privilegios básicos del mundo del eso. Llevan a que el ser humano vea el mundo del eso como el mundo en el que ha de vivir y en el que se puede vivir: el mundo en el que le esperan todo tipo de estímulos y atracciones, actividades y conocimientos. En esta crónica sólida e integral, los momentos del tú aparecen como extraños episodios lírico-dramáticos, dotados de una magia indudablemente seductora, pero que conducen a extremos peligrosos, diluyendo la continuidad ya probada, dejando más dudas que satisfacciones, amenazando la seguridad, y todo en forma siniestra, e incluso indispensable. Dado que de tales momentos se debe regresar al "mundo", ¿por qué no quedarse en él? ¿Por qué no llamar al orden a lo que tenemos frente a nosotros y remitirlo a la condición de objeto? Ya que no se puede evitar tratar de tú a un padre, a una mujer, o a un compañero, por ejem-

plo, ¿por qué no decir tú y a la vez pensar eso? Producir el sonido tú con los órganos vocales no significa en absoluto pronunciar la siniestra palabra básica. De hecho, susurrar desde el alma un tú afectuoso es algo sin riesgo siempre que no se tenga otra seria intención que no sea la de experimentar y usar.

En el mero presente no se puede vivir: a uno lo consumiría si no se cuidara de superarlo velozmente y a fondo. Pero en el mero pasado se puede vivir; es más, solo en él se puede establecer una existencia. Basta con llenar todos los instantes con experimentación y uso, y entonces el pasado ya no molesta más.

Y ahora, hablando en serio, escúchame: sin el eso, el ser humano no puede vivir, pero quien solo vive con el eso no es un ser humano.

Segunda parte

Por mucho que puedan separarse, la historia del individuo y la del género humano coinciden al menos en que ambas muestran un progresivo crecimiento del mundo del eso.

En cuanto a la historia del género humano, eso está en duda. Se señala que los sucesivos imperios culturales comienzan por un respectivo estadio primitivo, de matices diversos pero idéntica estructura, con un pequeño mundo de objetos a su medida. De modo que a la vida del individuo no le correspondería la de la especie, sino la de cada cultura particular. Mas descartando a las culturas que parecen aisladas, aquellas culturas que han estado bajo la influencia histórica de otras asumen su mundo del eso en un cierto estadio no tan temprano, pero sí previo al apogeo: a veces, aceptándolo directamente de una cultura aún contemporánea, como en el caso de los griegos con respecto a los egipcios, y en otras ocasiones, tomándolo indirectamente del pasado, tal como la cristiandad occidental hizo con los griegos. Estas culturas ensanchan su mundo del eso no solo gracias a su propia experiencia, sino también gracias al influjo ajeno que reciben. Y es recién entonces que en el mundo del eso así constituido se consuma la expansión descubridora, decisiva. (Por ahora dejemos de lado la fuerte participación que tienen en esto la visión y la acción del mundo del tú.) En general, resulta que el mundo del eso de cada cultura es más amplio que el de sus predecesoras, y a pesar de eventuales detenciones y aparentes retrocesos, en la historia se distingue con claridad un continuo incremento del mundo del eso. Para esto no es esencial si la "imagen del mundo" de una cul-

tura tiene más el carácter de lo finito o del así llamado infinito (dicho correctamente, lo no-finito): un mundo "finito" bien puede contener más componentes, cosas y procesos que uno "infinito". Además hay que notar que se ha de comparar no solo la extensión de su conocimiento natural, sino también la de su diferenciación social y la de sus logros técnicos, en tanto es gracias a ambas que el mundo de los objetos se amplía.

La relación básica que el ser humano tiene con el mundo del eso incluye la experiencia, que continuamente constituye dicho mundo, y el uso, que lo conduce a sus objetivos múltiples: la conservación, el mejoramiento y el equipamiento de la vida humana. La capacidad de experimentar y de utilizar el mundo del eso también ha de incrementarse conforme a la amplitud de este. Por cierto, el individuo puede sustituir cada vez más la experiencia directa por la indirecta, la "adquisición de conocimientos", así como puede reducir cada vez más la utilización hasta volverla una "aplicación" especializada. No obstante, es ineludible que esa capacidad se perfeccione permanentemente de generación en generación. Cuando se habla de un desarrollo progresivo de la vida espiritual, en general se alude a esto, lo cual implica un auténtico pecado verbal contra el espíritu, pues esa "vida espiritual" suele ser el obstáculo para que el ser humano viva en el espíritu, y a lo sumo es la materia que este incorpora una vez que la ha dominado y moldeado.

Se trata de un obstáculo, pues el perfeccionamiento de la capacidad de experimentar y de usar normalmente se da en desmedro del poder que el ser humano tiene de relacionarse, la única aptitud en virtud de la cual los humanos pueden vivir en el espíritu.

*

En su manifestación humana, el espíritu es la respuesta del hombre a su tú. El ser humano habla en diversas lenguas: la lengua verbal, la del arte, la de la acción; mas el espíritu es uno, es una respuesta al tú que emerge del misterio y nos habla desde el misterio. El espíritu es verbo. Y así como el habla primero se hace palabra en el cerebro humano y luego se hace sonido en su garganta, y sin embargo ambos solo son fragmentos del verdadero proceso, pues en verdad el lenguaje no

está en el hombre, sino que es el hombre el que está en el lenguaje y habla desde él, así ocurre con toda palabra y con todo espíritu. El espíritu no está en el yo, sino entre el yo y el tú. No es como la sangre que circula en ti, sino como el aire que respiras. El ser humano vive en el espíritu cuando es capaz de responder a su tú. Y es capaz de hacerlo cuando entra en la relación con todo su ser. Solo gracias a su facultad de relacionarse el ser humano es capaz de vivir en el espíritu.

Pero es aquí donde el destino del proceso relacional se alza con más fuerza. Cuanto más vigorosa es la respuesta, tanto más somete al tú, convirtiéndolo en objeto. Solo el silencio ante el tú, el silencio de *todas* las lenguas, la callada espera en la palabra informe, indiferenciada, prelingüística, deja en libertad al tú y permanece con él en ese estado de reserva en el que el espíritu no se manifiesta, sino que es. Toda respuesta sujeta el tú al mundo del eso. Esa es la melancolía del ser humano, y esa es su grandeza. Pues así es cómo el conocimiento, la obra, la imagen y el modelo advienen en medio de los seres vivos.

Pero a lo que de esta forma se ha transformado en eso, a lo que ha quedado detenido como una cosa entre las cosas, se le ha conferido el sentido y la determinación de seguir transformándose. Esa era la intención en aquel momento del espíritu en el que este llegó hasta el ser humano y suscitó la respuesta en él; una y otra vez, lo que tiene calidad de objeto debe arder y hacerse presencia, retornar al elemento del que provino, ser visto y sentido por los humanos como algo presente.

La plena realización de dicho sentido y de dicha determinación se ve impedida por el ser humano que se ha comprometido con el mundo del eso como algo para experimentar y para usar, y que ahora retiene lo que está sujeto a ese mundo en vez de liberarlo, lo observa en vez de mirarlo con interés, lo utiliza en vez de recibirlo.

En cuanto al conocimiento: es al contemplar lo que tiene frente a él que el ser se le revela al que conoce. Captará como objeto aquello que ha visto como presencia, y lo comparará con objetos, lo ordenará en una serie de objetos, habrá de describirlo y descomponerlo objetivamente; pues solo como eso puede pasar a ser parte del conocimiento. Pero cuando lo contemplaba no era una cosa entre las cosas, un proceso entre los procesos, sino algo exclusivamente presente. El ser no se comunica en la ley que se ha formulado después de su aparición, sino

en la aparición misma. Pensar lo general es solo desenrollar un acontecimiento que estaba ovillado y que fue contemplado en lo particular, en lo que está frente a uno, y que ahora está encerrado en la forma de eso que es propia del conocimiento conceptual. Quien lo libera y lo ve nuevamente como presencia, realiza el sentido del acto cognitivo como algo actual y activo entre los seres humanos. Mas también hay una forma de conocer en la que se dice: "así es la cosa, así se llama, así está constituida, allí es donde pertenece"; lo que ha devenido un eso es considerado, experimentado y utilizado como un eso, se lo emplea para "arreglárselas" en el mundo, e incluso para "conquistar" el mundo.

Lo mismo pasa con el arte: es al contemplar lo que tiene frente a él que la forma se le revela al artista, quien la conjura en su creación. Dicha creación no habita en un mundo divino, sino en este gran mundo humano. Claro que está "ahí", aunque ningún ojo humano la divise; pero duerme. El poeta chino cuenta que los hombres no habían querido oír la canción que tocaba en su flauta de jade, así que la tocó para los dioses, y estos le prestaron atención, por lo que desde entonces, también los hombres la escucharon. De modo que el poeta dejó a los dioses y volvió con aquellos de quienes la creación no podía ser sustraída. Tras el encuentro, todo parecía un sueño para el ser humano: podía romper el hechizo y abarcar la forma durante un instante atemporal. Entonces se acercó y experimentó lo que había que experimentar: así está hecha la cosa, o bien esto es lo que expresa, o bien sus cualidades son tales y tales, y además de todo eso, qué rango le corresponde.

No es que la inteligencia científica y estética no sea necesaria. Pero lo es para actuar fielmente consigo misma, sumergiéndose en la verdad suprainteligible de la relación, que engloba a lo inteligible.

Y en tercer lugar: el acto puro, la acción sin arbitrariedad, que está por encima del espíritu del conocimiento y el espíritu del arte, puesto que aquí la perecedera y carnal criatura humana no precisa imaginar la materia perdurable, sino que la sobrepasa, siendo el humano mismo una imagen que se eleva hasta el cielo del espíritu, mientras la música de su palabra viva resuena a su alrededor. Ahí es donde el tú se le apareció al ser humano desde el más profundo misterio, y le habló desde la oscuridad, y el ser humano le respondió con su vida. Ahí es donde la palabra se ha hecho vida una y otra vez, y esa vida es en-

señanza, ya sea cumpliendo con la ley, ya sea rompiéndola (ambas cosas, eventualmente, son necesarias para que el espíritu no muera en la tierra). Y es así que esa vida se presenta ante la posteridad para enseñarle, no lo que es y no lo que debería ser, sino cómo se vive en el espíritu, de cara al tú. Lo cual quiere decir: está siempre lista a volverse un tú en cualquier momento, revelando el mundo del tú; o no, no es que esté lista, sino que se acerca permanentemente a esa posteridad y la conmueve. Pero la posteridad, que se ha vuelto inapetente e incompetente al contacto vivo que le revela un mundo, está avisada. Ha encerrado a las personas en la historia y a sus palabras en los libros, ha codificado igualmente el cumplimiento y la violación, y no retacea en admiración e incluso en adoración, adecuadamente combinadas con psicología (como cuadra al hombre moderno). ¡Oh rostro solitario, cual estrella en la penumbra! ¡Oh dedo vivo posado en una frente insensible! ¡Oh pasos sin eco!

*

El perfeccionamiento de la función de experimentación y de uso normalmente se da en desmedro del poder que el ser humano tiene de relacionarse.

Ese mismo ser humano que hace del espíritu un medio de goce, ¿qué hace con respecto a los seres que viven alrededor?

Bajo el dominio de la palabra básica que separa y aleja el yo del eso, ha dividido la convivencia con sus congéneres en dos ámbitos netamente distintos: instituciones y sentimientos. El ámbito del eso y el ámbito del yo.

Las instituciones son el "afuera" por el que uno pasa con todo tipo de propósitos, en el que uno trabaja, comercia, influye, emprende, compite, organiza, administra, oficia, predica; la estructura semi-ordenada y del todo coherente en la que se desarrolla el curso de los acontecimientos, con la diversa participación de cabezas y miembros humanos.

Los sentimientos son el "adentro" en el que se vive y se descansa de las instituciones. Aquí el espectro de las emociones se hamaca ante la mirada atenta. Aquí uno goza de sus inclinaciones y sus rechazos, de

sus placeres y –si no son muy intensos– de sus dolores. Aquí uno está en su casa y retoza en la mecedora.

Las instituciones son un salón complicado; los sentimientos, en cambio, un gabinete siempre rico en variedades.

Por supuesto que esa separación está permanentemente amenazada, porque los veleidosos sentimientos a veces penetran aun en las instituciones más concretas; pero con un poco de buena voluntad, todo se puede recomponer.

Una división confiable es especialmente difícil en las áreas de la denominada vida personal. En el matrimonio, por ejemplo, a veces no se alcanza con facilidad; pero al cabo, se lo hace. En las áreas de la denominada vida pública se muestra espléndidamente: considérese, por ejemplo, cuán impecablemente se suceden en la era de los partidos políticos –y también de los grupos que se dicen suprapartidarios y sus "movimientos" internos– los congresos tormentosos y las actividades más rastreras (igual de regularmente mecánicas o bruscamente orgánicas).

Pero el escindido eso de las instituciones es un Golem y el escindido yo de los sentimientos es un alma de pájaro que revolotea. Ninguno conoce al ser humano: las instituciones solo conocen al ejemplar, y los sentimientos, al "objeto"; ninguno conoce a la persona, o la comunidad. Ninguno conoce el presente: las instituciones, incluso las más modernas, solo conocen el pasado rígido, lo acabado; y los sentimientos, incluso los más duraderos, solo conocen una y otra vez el instante fugaz, lo aún incompleto. Ninguno tiene acceso a la vida real. Las instituciones no generan una vida pública y los sentimientos no generan una vida personal.

Los seres humanos perciben en forma creciente y cada vez con mayor pesadumbre que las instituciones no generan una vida pública; he ahí la fuente de la ansiedad de nuestra era. Que los sentimientos no generan una vida personal, en cambio, solo unos pocos lo han comprendido aún; en efecto, aquí mora lo más íntimo de cada uno. Y cuando se ha aprendido, como el hombre moderno, a ocuparse más que nada de los propios sentimientos, ni siquiera la desesperación al constatar la irrealidad de estos ayudará en mucho: después de todo, esa desesperación es también un sentimiento interesante.

Aquellos que sufren porque las instituciones no generan una vida pública han hallado un remedio: habría que distender, disolver o hacer estallar las instituciones justamente por medio de los sentimientos, habría que renovarlas precisamente por obra de los sentimientos, introduciendo en ellas la "libertad del sentimiento". Por ejemplo, si el Estado automatizado acopla ciudadanos esencialmente extraños entre sí sin promover ni fomentar una mancomunión, habría que sustituirlo por una comunidad afectiva, la que surgiría porque la gente se une en virtud de un sentimiento libre, exuberante, y quiere convivir. Pero las cosas no son así. Las comunidades auténticas no surgen porque la gente alberga sentimientos de mutuo interés (si bien tampoco surgen sin ellos), sino por estos dos factores: que todos deben estar en una relación viva y recíproca con respecto a un centro viviente, y que todos deben estar en una relación viva y recíproca entre sí. Lo segundo resulta de lo primero, pero no se da puramente solo por eso. Una relación viva y recíproca incluye los sentimientos, pero no se origina en ellos. La comunidad se construye en base a la relación viva y recíproca, pero el constructor es el centro vivo y activo.

El sentimiento libre no puede renovar tampoco las instituciones de la denominada vida personal (si bien es necesario para eso). No se puede renovar el matrimonio, por ejemplo, si no es por medio de aquello de lo que el verdadero matrimonio siempre proviene: el hecho de que dos seres humanos se revelan mutuamente el tú. Así es cómo ese tú que no es el yo para ninguno de los dos miembros construye el matrimonio. He ahí el factor metafísico y meta-psíquico del amor, al que el sentimiento amoroso solo acompaña. El que quiere renovar el matrimonio apoyándose en otra base no difiere esencialmente del que quiere abolirlo: ambos admiten que ya no conocen más ese factor. Y de hecho, si se toma el tan mentado erotismo de nuestra época y se le quita todo lo egocéntrico, vale decir, toda relación en la que uno no está en absoluto presente ante el otro y no es percibido como presencia por el otro, sino que uno se vale del otro solo para gozar por sí solo, ¿qué queda?

La auténtica vida pública y la auténtica vida privada son dos formas de asociación. Para que surjan y perduren, se requieren los sentimientos, que son su contenido cambiante, y las instituciones, que son la forma constante. Pero ni siquiera la combinación de ambos crea la vida

humana, sino un tercer elemento: la presencia central del tú, o para decirlo con mayor precisión, el tú que la presencia acoge en su centro.

*

La palabra básica yo-eso no proviene del mal, así como la materia no proviene del mal. Solo proviene del mal como la materia que pretende ser aquello que tiene genuino ser. Si el ser humano la deja dominar, lo desborda el mundo del eso, de crecimiento continuo, su propio yo pierde realidad, hasta que el demonio que está por sobre él y el fantasma que está dentro de él se confiesan mutuamente su carencia de redención.

*

—¿Pero acaso no está la vida comunitaria del hombre moderno necesariamente sumergida en el mundo del eso? Las dos recámaras de esa vida, la economía y el Estado, ¿acaso son pensables en su extensión actual y su penetración actual si no es sobre la base de una renuncia suprema a toda "inmediatez", y más aun, de un rechazo firme y categórico a toda autoridad "extraña" que no provenga de ese mismo ámbito? Y si el que domina aquí es el yo que experimenta y utiliza, el yo que usa bienes y servicios en el campo de la economía, el yo que usa opiniones y aspiraciones en el campo de la política, ¿no es justamente a ese dominio absoluto que obedece la vasta y sólida estructura de las grandes formaciones "objetivas" en ambos ámbitos? ¿Acaso la grandeza productiva del líder estadista y del líder economista no dependen de que ven a los seres humanos con los que han de tratar no como portadores de un tú imposible de experimentar, sino como centros de servicios y aspiraciones que hay que calcular y emplear según sus capacidades específicas? ¿No se les desplomaría su mundo si en vez de sumar él más él más él hasta que les dé un eso, sumaran tú más tú más tú, que no puede dar otro resultado que tú? ¿No equivaldría a cambiar el diletantismo de aficionado por una capacidad formativa, el brumoso fanatismo por una razón esclarecedora? Y si en vez de mirar a los dirigentes miramos a los dirigidos, ¿acaso la evolución de la moderna forma de trabajo y de propiedad no ha borrado casi todo rastro de vida recíproca, de relación cargada de sentido? Querer que esta evolución retroce-

da sería absurdo; y si tal absurdo se llevara a cabo, se destruiría el tremendo mecanismo de nuestra civilización, lo único que hace posible la vida de una humanidad que ha crecido enormemente.

—Hablas demasiado tarde. Hasta recién podrías haber creído en tus propias palabras, pero ahora ya no. Pues hace apenas un momento has reconocido, tal como yo, que ya nadie conduce al Estado. Los fogoneros siguen paleando carbón, pero los líderes controlan solo en apariencia las máquinas rugientes. Y mientras hablamos, puedes oír tan bien como yo que la maquinaria económica comienza a emitir un insólito zumbido. Los supervisores te sonríen con aires de superioridad, pero la muerte mora en sus corazones. Te aseguran que han adaptado el aparato de acuerdo con las circunstancias, pero adviertes que de ahora en adelante solo pueden adaptarse ellos mismos al aparato, y siempre que este se los permita. Sus voceros te demuestran que la economía asume la herencia del Estado. Mas tú sabes que la única herencia es la tiranía del creciente eso, bajo la que el yo, cada vez más impotente, aún sueña que es el que manda.

La vida comunitaria del ser humano no puede –como tampoco puede el hombre mismo– prescindir del mundo del eso, sobre el cual flota la presencia del tú tal como flota el espíritu por sobre el agua. La voluntad de uso y la voluntad de poder actúan natural y legítimamente en el ser humano siempre que estén vinculadas a –y movidas por– su voluntad de relacionarse. No hay impulso malo hasta que el impulso se desliga del ser; el impulso vinculado al ser y determinado por él es el plasma de la vida comunitaria, mientras que impulso separado del ser es la desintegración de la misma. La economía, morada de la voluntad de uso, y la política, morada de la voluntad de poder, participan de la vida en tanto participan del espíritu. Si reniegan de este, reniegan de la vida. Y la vida, por cierto, no se apura a hacer sus cosas: durante un cierto tiempo se cree ver aún una forma que se mueve cuando en realidad es un mecanismo en acción. Introducir un poco de inmediatez, en efecto, no ayuda gran cosa. Flexibilizar la economía ya organizada o el Estado ya organizado no compensa el hecho de que ninguno de ellos está bajo la supremacía del espíritu que dice tú; ninguna excitación periférica puede sustituir la relación viva con el centro. Las estructuras de la vida comunitaria humana extraen su vitalidad de la

abundancia de la capacidad de relacionarse que impregna a todos sus miembros, y extraen su forma vital del vínculo que liga dicha capacidad al espíritu. El estadista o el economista que sirven a la causa del espíritu no son aficionados: saben que no pueden enfrentarse a la gente con la que han de tratar en tanto portadores del tú sin echar a perder su propio trabajo. Y sin embargo, se arriesgan a hacerlo, si bien solo hasta el punto que el espíritu les indica; y el espíritu les marca un límite, por cierto. De modo que la aventura que hubiera hecho estallar una estructura segmentada tiene éxito en una estructura sobre la que flota la presencia del tú. No son fanáticos: sirven a la verdad que, siendo supra-racional, no contradice a la razón, sino que la alberga en su seno. Lo que ellos hacen en la vida comunitaria no es distinto a lo que hace en la vida personal alguien que se sabe incapaz de realizar en forma pura el tú pero que ratifica diariamente el eso, trazando diariamente sus límites según las normas del día, y más aun, descubriendo sus límites. El trabajo y la propiedad no se pueden redimir por sí solos, sino solo mediante el espíritu. Pues solo la presencia del espíritu puede infundirle sentido y alegría a cada trabajo, reverencia y abnegación a cada propiedad, no hasta colmarlos, sino *quantum satis*, hasta donde basta. Es gracias a ella que todo producto del trabajo y toda propiedad, aunque permanezcan capturados en el mundo del eso, pueden transfigurarse sin embargo en aquello que está frente a nosotros y en una representación del tú. No hay ningún retroceso: incluso en el momento de mayor miseria –y de hecho, justo entonces– hay un imprevisto ir más allá.

No es importante saber si el Estado regula a la economía o si la economía está por encima del Estado mientras los dos no cambien. Sí es importante, en cambio, saber si las instituciones del Estado se hacen más libres y las de la economía, más justas, pero no para la pregunta por la vida real que aquí planteamos; libres y justas, por sí solas no pueden ser. Lo decisivo es saber si el espíritu, ese espíritu que dice tú y que responde, se mantiene en la vida y en la realidad; si lo que queda de él en la vida comunitaria de los hombres sigue sometido al Estado y la economía, o si se hace activo e independiente; si lo que persiste de él en la vida personal de los hombres se reincorpora a la vida comunitaria. Lo cual ciertamente no puede llevarse a cabo parcelando la vida comunitaria en ámbitos independientes, uno de los cuales sería "la vida

espiritual". Eso implicaría entregarle definitivamente los reinos sumergidos en el mundo del eso a esa tiranía, privando al espíritu de toda realidad. Pues este jamás actúa por sí mismo en la vida, sino solo en el mundo, gracias a que tiene la fuerza de penetrar y transformar el mundo del eso. El espíritu está verdaderamente "en casa" cuando puede enfrentársele al mundo que se le abre, entregársele, y redimirlo, redimiéndose él también. La espiritualidad destrozada, debilitada, degenerada y contradictoria que hoy representa al espíritu recién podrá hacerlo cuando retorne a la esencia del espíritu: el poder decir tú.

*

En el mundo del eso, la causalidad ejerce un dominio ilimitado. Todo suceso "físico", perceptible a los sentidos, así como todo suceso "psíquico", descubierto o hallado en la introspección, es necesariamente causa de algo y causado por algo. Y esos sucesos a los que se les puede atribuir el carácter de finalidad no son ninguna excepción, pues también integran el continuo del mundo del eso: este tolera una teleología, pero solo como un resguardo parcial de la causalidad, que no daña su íntegra totalidad.

El ilimitado dominio de la causalidad en el mundo del eso, de importancia fundamental para el ordenamiento científico de la naturaleza, no oprime al ser humano que no está restringido al mundo del eso y que siempre puede evadirse al mundo de la relación. En este último, el yo y el tú están frente a frente en libertad, en una reciprocidad que no está determinada ni corrompida por ninguna causalidad. Ahí es donde el ser humano encuentra garantizada la libertad de su ser y del ser. Solo quien conoce la relación y sabe de la presencia del tú puede tomar decisiones. El que toma una decisión es libre, pues se ha situado ante el rostro.

La ígnea sustancia de toda mi capacidad de querer bulle salvajemente, todo lo que me resulta posible gira primitivamente, entrelazado y cual si fuera indisoluble, las seductoras miradas de las potencialidades destellan por doquier, el todo deviene una tentación, y yo, nacido en un instante, con ambas manos metidas en el fuego, muy profundamente, donde se oculta aquello que me tiene por objeto, mi acción, es-

toy apresado... ¡ahora es el momento! Y enseguida queda exorcizada la amenaza del abismo, y la multiplicidad estéril ya no juega ningún papel en la igualdad resplandeciente de sus reclamos: ahora solo hay dos elementos que están juntos, el uno y el otro, la ilusión y la tarea. Recién entonces surge en mí la realización. Pues haberse decidido no quiere decir que se hace lo uno y se deja lo otro de lado, cual masa extinta que llena mi alma capa tras capa. Solo aquel que dirige toda la fuerza de lo otro hacia la acción de lo uno, aquel que orienta la pasión intacta de lo que no fue elegido hacia la realización de lo elegido, aquel que "sirve a Dios con el mal impulso", solo ese se decide y decide lo que sucede. Si se ha comprendido esto, también se ha entendido que precisamente a esto hay que considerarlo justo: la dirección hacia la que uno se dirige y se decide. Y si hubiese un diablo, no sería el que se decidió contra Dios, sino el que no se decidió en toda la eternidad.

La causalidad no oprime al ser humano que tiene la libertad garantizada. Él sabe que su vida mortal es por esencia un oscilar entre tú y eso, y percibe el sentido de ese oscilar. Le basta con poder franquear el umbral del santuario en el que no pudo permanecer. De hecho, el tener que abandonarlo siempre está íntimamente ligado, para él, al sentido y el destino de esa vida. Allí, en el umbral, se enciende renovadamente en él la respuesta, el espíritu; aquí, en tierra profana e indigente, la chispa ha de ser puesta a prueba. Lo que aquí se llama necesidad no puede amedrentarlo, pues allí él ha conocido la verdadera necesidad, el destino.

El destino y la libertad están mutuamente comprometidos. Solo quien realiza la libertad encuentra al destino. En el hecho de que yo descubra la acción que me tiene por objeto, allí, en el movimiento de mi libertad, se revela para mí el misterio. Pero también se me revela en el hecho de que yo no pueda consumarla tal como quería, en esa resistencia. A quien olvida toda causalidad y decide desde el fondo de su ser, a quien se desprende de sus bienes y ropas y se presenta ante el rostro: a esa persona libre el destino se le aparece como contracara de la libertad. Pues no es su límite, sino su complemento. El destino y la libertad se funden, generando un nuevo sentido; y ante este sentido, el destino –con su mirada ahora resplandeciente y antes tan severa– se parece a la gracia misma.

No, la necesidad causal no oprime al ser humano que retorna al mundo del eso portando la chispa. Y en las épocas de vida sana, la confianza fluye desde los hombres de espíritu y se derrama sobre todo el pueblo. Todos, incluyendo al más necio, han sentido el encuentro, la presencia, siquiera de forma natural, impulsiva, vaga; todos han percibido el tú de alguna manera; el espíritu les brinda ahora una garantía.

Pero en las épocas de enfermedad sucede que el mundo del eso, ya no surcado e irrigado por las vivas corrientes del mundo del tú, y por ende aislado y estancado, deviene un gigantesco fantasma de los pantanos, que subyuga a los seres humanos. Como estos se hallan en un mundo de objetos que ya no pueden ser una presencia, sucumben a él. Es entonces cuando la causalidad común se vuelve una fatalidad opresiva y aplastante.

Toda gran cultura que abarca diversos pueblos se apoya en un encuentro originario, en una respuesta al tú dada en las fuentes mismas, en un acto esencial del espíritu. Dicho acto, reforzado por la energía de generaciones sucesivas orientadas en la misma dirección, genera una concepción particular del cosmos en el espíritu. Solo así se hace siempre posible el cosmos humano, y recién entonces pueden los hombres construir casas de Dios y casas humanas con una concepción particular del espacio y con un alma confiada, llenando el tiempo vibrante con nuevos himnos y canciones, dándole forma a la comunidad humana en sí. Pero solo en tanto posea ese acto esencial al actuar y sufrir en su propia vida, solo en tanto entre en la relación, es libre el ser humano, y por ende, creativo. Cuando una cultura ya no se basa en un proceso relacional vívido y en renovación permanente, se estanca en el mundo del eso, al que solo pueden penetrarlo ocasionalmente los actos eruptivos y fulgurantes de algunos espíritus solitarios. A partir de ese momento, la causalidad común –que hasta entonces no pudo alterar la concepción espiritual del cosmos– crece hasta transformarse en una fatalidad opresiva y aplastante. El destino sabio y dominante que, en armonía con la plenitud de sentido cósmico, imperaba por sobre toda causalidad, ahora se convierte en un demonio absurdo y cae rendido ante la causalidad. El mismo *karma* que a las generaciones anteriores le parecía ser un don benéfico –pues todo lo que hacemos en esta vida nos eleva a esferas superiores en la próxima– ahora se presenta como una ti-

ranía, pues lo que hicimos en una vida previa y para nosotros desconocida nos ha encerrado en una celda de la que no podemos escapar en esta vida. Donde antes se alzaba la legalidad de un cielo, de cuya luminosa bóveda pendía el huso de la necesidad, ahora rige absurda y tiránicamente el poder de los planetas. Antes bastaba con acceder a *dike*, la "senda" celestial que era también la nuestra, para habitar con el corazón libre en la plenitud del destino. Ahora, sin importar lo que hagamos, nos oprime la *heimarmene*, la fatalidad ajena al espíritu, que todo lo doblega con el peso de la masa muerta del mundo. El impetuoso anhelo de redención queda finalmente insatisfecho tras diversos intentos, hasta que lo calma alguien que enseña cómo escapar del ciclo del nacimiento, o bien alguien que salva las almas sometidas a los poderes en virtud de la libertad de los hijos de Dios. Un logro semejante proviene de un nuevo encuentro, que se vuelve sustancia, una nueva respuesta del ser humano a su tú y que determina el destino. Como resultado de ese acto esencial, una cultura puede verse reemplazada por otra que se ha entregado al fulgor de dicho acto, pero también puede darse que una cultura se regenere en sí misma.

El mal de nuestra época no se parece al de ninguna otra, pero se corresponde con el de todas. La historia de las culturas no es una pista de siglos de extensión en la que cada corredor, alegre e inconscientemente, debe recorrer el mismo ciclo mortal. Por sus bajadas y subidas pasa un camino indescriptible. No es un camino de progreso y evolución, sino un descenso en espiral hacia el inframundo espiritual, al que también se lo podría definir como un ascenso hacia ese remolino tan íntimo, sutil, e intrincado, que no conoce avances ni retrocesos, sino solo ese retorno inaudito: la penetración. ¿Hemos de seguir ese camino hasta el final, hasta la prueba de la penumbra última? Pero allí donde está el peligro, también crece la salvación.

El pensamiento biologístico y el pensamiento historiosófico de nuestra era, por distintos que parezcan, han colaborado para generar una fe en la fatalidad que es más tenaz y angustiante que nunca antes. Ya no es ni el poder del *karma* ni el de los astros lo que rige inevitablemente el destino humano. Muchas fuerzas distintas se arrogan ese poder, pero si se lo mira de cerca, se advierte que la mayoría de nuestros contemporáneos creen en una mezcla de ellas, así como los romanos

tardíos creían en una mezcla de dioses. La naturaleza misma de esas pretensiones de poder lo hace más fácil. Da igual si es la "ley de la vida", una lucha total en la que cada uno debe o participar o renunciar a vivir, o la "ley psicológica", según la cual los impulsos innatos constituyen el alma humana, o la "ley social" de un proceso social inevitable, meramente acompañado por la voluntad y la conciencia, o la "ley cultural" de un devenir y un perecer inalterables de las formaciones históricas, o sea de la forma en que sea: la cuestión es que el ser humano está sometido a un proceso del que no puede huir ni puede resistirse, salvo en su propia imaginación. Los rituales mistéricos liberaban del yugo de los astros; el sacrificio brahmánico, siempre acompañado de lucidez, liberaba del yugo del *karma*. En ambos se mostraba la redención. Pero el ídolo híbrido no tolera la fe en la salvación. Imaginar algún tipo de libertad pasa por ser una estupidez: se supone que uno solo puede elegir entre una decidida esclavitud y una esclavitud vanamente rebelde. Por mucho que se hable de desarrollo teleológico y devenir orgánico con respecto a estas leyes, todas ellas están obsesionadas con la idea del agotamiento, o sea, de la causalidad ilimitada. El dogma del agotamiento paulatino equivale a la abdicación humana ante la proliferación del mundo del eso. Se abusa del nombre del destino: el destino no es una campana que cubre el mundo humano; sólo los que partieron de la libertad lo encuentran. Pero el dogma del agotamiento no da lugar a la libertad, ni tampoco a su revelación más concreta, cuya serena fuerza cambia la faz de la tierra: el retorno. El dogma no conoce al ser humano, que con el retorno supera esa lucha total, rompe la trama de los instintos, se sobrepone al hechizo de su clase social, y agita, rejuvenece y transforma las sólidas formaciones históricas. El dogma del agotamiento sólo ofrece una alternativa cuando se lo juega: o atenerse a las reglas, o salirse del juego. Pero el que retorna tira las fichas del tablero. El dogma, por lo menos, te permitirá cumplir con las condiciones en tu vida y "seguir siendo libre" en tu alma; pero el que retorna considera que esa libertad es la servidumbre más ignominiosa.

Lo único que puede tornarse una fatalidad para el ser humano es la fe en la fatalidad: esa fe detiene el movimiento del retorno.

La fe en la fatalidad es errónea desde el principio. Toda idea de agotamiento es apenas un ordenamiento del ser solo en lo que ha sido, del

aislado acontecer universal, de la objetividad de la historia. La presencia del tú, el devenir a partir de la vinculación, es inaccesible para dicha idea, que no sabe de la realidad del espíritu, y cuyo esquema no es válido para este. La predicción a partir de la objetividad solo tiene validez para aquel que ignora la presencia. Quien está dominado por el mundo del eso tiene que ver en el dogma del agotamiento invariable una verdad que arroja un poco de luz en medio de tanta exuberancia; en realidad, sin embargo, ese dogma lo somete más aun al mundo del eso. Pero el mundo del tú no está cerrado. Quienquiera que se dirija a él con todo su ser, con una creciente capacidad de relacionarse, hará suya la libertad. Y liberarse de la fe en la falta de libertad es volverse libre.

*

Así como se domina a un demonio cuando se lo llama por su verdadero nombre, el mundo del eso –que hasta recién se arrastraba siniestramente ante las reducidas fuerzas humanas– debe someterse al que lo conoce tal como es: vale decir, como la separación y la alienación de aquello desde cuya rebosante y cercana plenitud viene a nuestro encuentro cada tú terrenal, aquello que a veces, como la diosa madre, bien podía parecer grandioso y terrible, pero siempre maternal.

—¿Pero cómo podríamos llegar a llamar por su verdadero nombre al demonio si en nuestro interior mora un fantasma: el yo carente de realidad? ¿Cómo puede resurgir la capacidad de relacionarse en un ser en el que un vigoroso fantasma aplasta a cada momento los escombros bajo la que esta yace enterrada? ¿Cómo puede hacerse íntegro un ser perseguido continuamente en el vacío por la adicción a su yo escindido? ¿Cómo podría hacer suya la libertad alguien que vive en la arbitrariedad?

—Así como la libertad y el destino están relacionados, la arbitrariedad y la fatalidad también lo están. Pero la libertad y el destino están comprometidos mutuamente y se unen para darle sentido a las cosas; la arbitrariedad y la fatalidad, en cambio, el demonio del alma y la pesadilla del mundo, se toleran mutuamente, viviendo uno al lado del otro y evitando toda conexión o fricción, en medio del sin sentido, hasta que de pronto las miradas se cruzan y ambos confiesan abruptamen-

te que no tienen salvación. ¡Cuánta espiritualidad elocuente e ingeniosa se gasta hoy en día para impedir –o al menos para disimular– ese acontecimiento!

El ser humano libre es aquel que quiere algo sin arbitrariedad. Cree en la realidad, o sea, cree en el vínculo real de la dualidad concreta del yo y el tú. Cree en el destino y en que este lo necesita: no en que lo guía, sino en que el destino lo espera. Debe ir hacia él sin saber dónde está; lo que sí sabe es que debe avanzar con todo su ser. Las cosas no serán como él las pensó al decidirse, pero lo que ha de suceder solo sucederá si él decide hacer lo que es capaz de querer hacer. Debe sacrificar su pequeña voluntad, que no es libre y está regida por cosas e instintos, a su gran voluntad, que se aleja del estado de determinación y va en pos del destino. Entonces ya no interviene, pero tampoco deja meramente que las cosas sucedan. Escucha lo que surge de sí mismo, el camino del ser en el mundo. No para dejarse llevar por eso, sino para realizarlo tal como eso, que lo necesita, quiere que él lo realice: con espíritu humano y acción humana, con vida humana y muerte humana. He dicho que cree, pero eso quiere decir que encuentra.

El hombre arbitrario no cree ni encuentra. No conoce el vínculo, solo conoce el febril mundo exterior y su propio deseo febril de utilizarlo. Bastaría con darle un nombre antiguo a esa utilización para que se transforme en uno de los dioses. Cuando dice tú, piensa "tú, mi poder de utilización". Y lo que llama su destino es apenas el envase externo y la sanción de su poder de utilización. En realidad no tiene destino, sino que solo posee un ser determinado por cosas e instintos, que lleva a cabo con un sentimiento de soberanía, o sea, con arbitrariedad. No tiene una gran voluntad, sino solo arbitrariedad, a la que hace pasar por aquella. Es absolutamente incapaz de sacrificarse, por mucho que se llene la boca hablando de ello; se lo reconoce porque nunca hace algo concreto al respecto. Continuamente interviene en las cosas, siempre con el objetivo de "dejar que sucedan". ¿Cómo no se habría de ayudar al destino, dice él, con todos los medios disponibles para tal fin? Y así es cómo ve a las personas libres, pues no puede verlas de otra forma. Pero no es que el ser humano libre tenga un objetivo en un lugar y tome los medios para cumplirlo en otro lugar. Solo posee algo: la decisión de avanzar en pos de su destino. Una vez tomada esa decisión,

habrá de renovarla ocasionalmente, en cada encrucijada; pero dejará de creer antes en su propia vida que en el hecho de que la decisión de la gran voluntad resulta insuficiente y precisa la ayuda de otros medios. Cree, y encuentra. Pero el ser humano arbitrario, incrédulo hasta la médula, no puede percibir sino incredulidad y arbitrariedad, fijación de objetivos e invención de medios. Sin sacrificio ni gracia, sin encuentro ni presencia, su mundo es un mundo lleno de objetivos y de medios. Y no podría ser distinto: es lo que se llama fatalidad. De modo que a pesar de toda su soberanía, está inextricablemente enredado en lo irreal. Y como eso es algo que advierte apenas piensa en sí mismo, emplea lo mejor de su intelecto en impedir o al menos empañar su conciencia.

Pero si permitiera que la conciencia de su propia caída, la conciencia del yo sin realidad y del yo real, se hundiera en ese suelo que el ser humano llama desesperación y del que brotan la autodestrucción y el renacer, entonces comenzaría el retorno.

*

El Brahmán de los Cien Senderos cuenta que una vez entraron en conflicto dioses y demonios. Los demonios dijeron: "¿A quién podríamos ofrecerle nuestras sacrificios?". Y pusieron sus sacrificios en sus propias bocas. Pero los dioses pusieron los suyos cada uno en la boca de otro. Y Pradshapati, el espíritu primigenio, optó por los dioses.

*

—Es comprensible que el mundo del eso, abandonado a sí mismo, sin ser alcanzado por la acción del tú y sin fusionarse con él, se transforme en un demonio. ¿Pero cómo es que el yo del ser humano, tal como dices, puede perder su realidad? Ya sea que viva en la relación o fuera de ella, el yo está seguro en su propia conciencia de sí, ese firme hilo de oro en el que se alinean los estados cambiantes. Si digo "te veo" o "veo un árbol", es probable que el hecho de ver no sea igual de real en ambos casos, pero sí lo es el yo.

—Analicemos, analicemos si es así. La forma léxica no prueba nada. Muchos tú que se dicen en el fondo significan un eso, al que se le

dice tú por hábito o por necedad; y muchos eso que se dicen en el fondo significan un tú, de cuya presencia uno se acuerda con todo su ser, aun estando lejos. Así también, innumerables yo son solo un pronombre inevitable, apenas una abreviatura necesaria para indicar "este que habla". ¿Pero la conciencia de sí? Cuando en una frase se quiere decir verdaderamente el tú de la relación y en otra, el eso de una experiencia, de modo que en ambas realmente se ha pensado en el yo, ¿acaso las dos expresiones provienen de la misma conciencia de sí?

El yo de la palabra básica yo-tú es distinto al de la palabra básica yo-eso.

El yo de la palabra básica yo-eso aparece como un ego y adquiere conciencia de sí como sujeto (sujeto de experiencia y de uso).

El yo de la palabra básica yo-tú aparece como una persona y adquiere conciencia de sí como subjetividad (sin genitivo de dependencia).

El ego aparece en la medida en que se distancia de otro ego.

La persona aparece en la medida en que entra en relación con otra persona.

La una es la forma espiritual de la separación natural; la otra, de la vinculación natural.

El objetivo del separarse es la experiencia y el uso, cuyo objetivo es a la vez la "vida", es decir, la muerte que dura toda una vida humana.

El objetivo de la relación es su propio ser, o sea: el contacto con el tú. Pues en el contacto con cada tú, nos toca un hálito de la vida eterna.

Quien entra en relación, participa en una realidad, vale decir, en un ser que no está ni exclusivamente en él ni exclusivamente fuera de él. Toda realidad es una actividad de la que participo sin poder apropiármela. Donde no hay participación, no hay realidad. Cuanto más directo es el contacto del tú, más plena la participación.

El yo es real gracias a su participación en la realidad. Cuanto más plena es la participación, más real el yo.

Pero el yo que se sale de la relación y se separa conscientemente no pierde su realidad. La participación permanece en él, firmemente activa. Dicho en los términos de la relación más elevada, pero que pueden aplicarse a todas las relaciones: la semilla sigue estando en él. Este es el

ámbito de la subjetividad, en el que el yo aprehende unificadamente su vinculación y su separación. Solo se puede entender la subjetividad genuina en forma dinámica, como la vibración del yo en su verdad solitaria. También es el sitio donde nace y crece el anhelo de relacionarse más intensa e incondicionalmente, el anhelo de participar más plenamente en la realidad. En la subjetividad madura la sustancia espiritual de la persona.

La persona se hace consciente de sí como alguien que participa en el ser, como alguien que coexiste, y por lo tanto, como alguien que es. El ego se hace consciente de sí como alguien que es como es y no de otro modo. La persona dice "yo soy"; el ego, "así soy yo". Para la persona, "conócete a ti mismo" significa "conócete como ser"; para el ego, "conoce tu ser así como eres". En la medida en que el ego se separa de los demás, se aleja del ser.

Esto no significa que la persona "renuncie" a su peculiar modo de ser, a su ser distinta, sino solo que para ella, dicho modo de ser no es su punto de vista, sino la concepción necesaria y significativa del ser. El ego, en cambio, se atraganta con su peculiar modo de ser, o más bien con la ficción de ese modo de ser, que se ha inventado. Pues conocerse a sí mismo, para él, en el fondo significa construir una apariencia de sí efectiva y capaz de engañarlo cada vez más, procurando un conocimiento del propio modo de ser mediante la contemplación y la veneración de la apariencia. El verdadero conocimiento de su modo de ser lo llevaría a autodestruirse... o a renacer.

La persona contempla su yo, mientras que el ego se ocupa de su "mi": mi especie, mi raza, mi actividad, mi genio.

El ego no participa en realidad alguna, y no consigue ninguna. Se aparta de lo distinto y trata de poseer lo más que puede por medio de la experiencia y el uso. Tal es *su* dinámica: separarse y poseer, ambas cosas realizadas en el eso, en lo irreal. El sujeto que cree ser puede apropiarse de cuanto quiera sin que su sustancia se incremente: sigue siendo un punto aislado, funcional, el que experimenta, el que usa, y nada más. Su vasto y polifacético modo de ser, su ambiciosa "individualidad" no puede proporcionarle sustancia.

No has doy tipos de ser humano, pero sí hay dos polos de humanidad.

Nadie es pura persona, y nadie es puro ego; nadie es del todo real, y nadie es del todo irreal. Todos viven en un yo de dos caras. Pero hay seres humanos tan orientados hacia la persona que se los puede llamar persona, así como se puede llamar ego a los que se orientan hacia el ego. La verdadera historia tiene lugar entre los unos y los otros.

Cuanto más el ser humano, cuanto más la humanidad está dominada por el ego, más sucumbe el yo a la irrealidad. En épocas así, la persona que mora en el ser humano y en la humanidad lleva una existencia subterránea, oculta, y por así decirlo, convaleciente... hasta que se la convoca.

*

El ser humano es tanto más persona cuanto más fuerte es el yo de la palabra básica yo-tú en la dualidad humana.

Según cómo dice yo, y según lo que quiere decir cuando lo dice, cabe decidir adónde pertenece y hacia dónde se dirige. La palabra "yo" es la verdadera contraseña de la humanidad.

¡Escuchadla!

¡Qué disonante es el yo del ego! Puede llegar a conmovernos tanto cuando emana de labios trágicamente oprimidos por una silenciada contradicción íntima. Puede llegar a espantarnos cuando emana de labios que expresan caóticamente esa contradicción como algo violento, salvaje, inconsciente. Y cuando emana de labios vanos y melifluos, es algo ridículo o repulsivo.

Quien pronuncia el yo escindido con letra mayúscula deja ver el oprobio del espíritu universal, degradado al rango de espiritualidad.

¡Pero qué bella y legítimamente resuena el yo de Sócrates, tan vívido y enfático! Es el yo de la conversación infinita, y los aires conversacionales están presentes en todos sus actos, incluso ante sus jueces, y aun en sus últimas horas de cautiverio. Ese yo ha vivido en la relación humana que se encarna en la conversación. Es un yo que creía en la realidad humana y que se dirigía hacia los seres humanos. Habitaba en esa realidad junto con los seres humanos, y ella jamás lo abandonó. Ni siquiera la soledad de ese yo puede transformarse en abandono; y si el mundo humano guarda silencio ante él, oye al demonio decir "tú".

¡Qué bella y legítimamente resuena el yo de Goethe, tan pleno! Es el yo del trato directo con la naturaleza, que se le entrega y le habla sin cesar, revelándole sus secretos sin delatar su misterio. Este yo cree en la naturaleza, y le dice a la rosa: "¡así que eres tú!", y comparte con ella una realidad. Por lo tanto, cuando el yo vuelve a sí mismo, el espíritu de lo real permanece en él: la imagen del sol perdura en los dichosos ojos que recuerdan su propia cualidad solar, y la amistad de los elementos acompaña a los seres humanos hasta la quietud del perecer y el devenir.

A través del tiempo, así resuena el "adecuado, verdadero y puro" acto de decir yo propio de las personas que se relacionan, la persona socrática y la persona goetheana.

Y para dar una imagen anticipatoria tomada del reino de la relación incondicional: ¡qué poderoso (hasta el exceso) es el acto de decir yo propio de Jesús, y qué legítimo (hasta la obviedad)! Pues es el yo de la relación incondicional, en el que el ser humano llama "padre" a su tú, de modo que él es el hijo y nada más que el hijo. Cuandoquiera que dice yo, quiere decir el yo de la sagrada palabra básica que se ha vuelto incondicional para él. Si la separación lo toca, el relacionarse es más fuerte, y solo es a partir de este que el ser humano le habla a los demás. En vano se intenta limitar ese yo a algo cuyo poder proviene de sí mismo, o bien limitar ese tú a algo que mora en nosotros; en vano se intenta quitarle realidad a lo real, la relación presente. El yo y el tú subsisten: cualquiera puede decir tú y volverse entonces un yo, cualquiera puede decir "padre" y volverse entonces un hijo. La realidad subsiste.

*

—¿Y qué pasa si la misión de una persona exige que esta conozca solo la relación con su asunto personal, sin vínculo real con ningún tú, sin que algún tú se haga presente jamás, de modo que todo alrededor sea un eso, un eso que le resulta precisamente útil a sus asuntos? ¿Qué hay del acto de decir yo propio de Napoleón? ¿No es legítimo? ¿Acaso el fenómeno de la experiencia y el uso no es una persona?

—En efecto, es evidente que el amo de nuestra época no conocía la dimensión del tú. Bien se ha dicho que para él todos los seres eran *va-*

lores. Él, que tranquilamente comparó con Pedro a los seguidores que lo negaran tras su caída, no tenía nadie a quien negar, porque no había nadie que para él fuera un ser. Fue el demoníaco tú de las muchedumbres, el que no responde, el que responde al tú con un eso, el que responde en forma ficticia en el trato personal, el que solo responde en el ámbito de su propia esfera, la de sus asuntos, y con sus actos. Esa es la elemental barrera histórica en la que la palabra básica de la relación pierde su realidad, su carácter de reciprocidad: el tú demoníaco para el que nadie puede ser un tú. Este tercero que se suma a la persona y al ego, al ser humano libre y al arbitrario, y que no está entre ellos, se da fatídicamente en los tiempos fatídicos: todo arde ante él, mientras él se mantiene en un fuego frío; miles de relaciones se encaminan hacia él, pero de él no parte ninguna; él no participa de realidad alguna, pero los demás participan de él inconmensurablemente, como si fuera una realidad.

Por cierto, él ve a los seres que lo rodean cual mecanismos para fines diversos, con los que puede contar y a los que puede utilizar para sus asuntos. Pero también es así cómo se ve a sí mismo (solo que no puede parar de hacer pruebas con su propia capacidad sin experimentar sus límites). Se trata a sí mismo como un eso.

De ahí que su acto de decir yo no sea ni vívido, ni enfático, ni pleno. Mas ni siquiera finge esas cualidades (como el ego moderno). Nunca habla de sí, sino solo "desde sí". El yo que dice y que escribe es el sujeto gramatical necesario de sus afirmaciones y sus órdenes, ni más ni menos. Carece de subjetividad, pero tampoco posee una conciencia que escruta su modo de ser, y menos aun tiene pretensiones de parecer auténtico. "Soy el reloj que existe sin conocerse a sí mismo": así es cómo ha formulado su propio carácter fatídico, la realidad de ese fenómeno y la irrealidad de ese yo, al verse separado de sus asuntos y recién entonces poder y deber hablar de sí mismo, pensarse a sí mismo, reflexionando sobre su yo, que solo ahora se deja ver. Lo que aparece no es un mero sujeto, pero tampoco llega a ser subjetividad. Privado de magia, pero aún no redimido, se expresa con palabras terribles, tan legítimas como ilegítimas: "¡El universo nos contempla!". Al cabo, se hunde de nuevo en el misterio.

Después de semejante derrotero y de semejante caída, ¿quién se

atrevería a afirmar que ese hombre ha entendido su tremenda, monstruosa misión, o bien que la ha malinterpretado? Sin duda, quien lo malinterpreta es la época, la época cuyo amo y modelo ha llegado a ser el demoníaco, el que carece de presente. Pues no advierte que aquí se trata de destino y de consumación, no de apetito y goce del poder. Se entusiasma al ver esa testa reinante, pero no percibe los signos que están escritos en ella como los números de un reloj. Se empeña en imitar la forma de mirar a los demás seres, sin captar la necesidad y la coacción que hay en ella, y confunde la severidad objetiva de ese yo con la fermentada conciencia egotista. La palabra "yo" sigue siendo la contraseña de la humanidad. Napoleón la pronunciaba sin capacidad de relacionarse, pero como el yo de una consumación. Quien procura imitarlo, solo delata lo irredimible de su propia contradicción íntima.

*

—¿Qué significa contradicción íntima?

—Cuando el ser humano no pone a prueba en el mundo el *a priori* de la relación, cuando no hace actuar y no realiza el tú innato en aquello que encuentra, este se repliega hacia dentro y se desarrolla en el objeto innatural e imposible: el yo; es decir, se despliega donde no tiene lugar para desplegarse. Así comienza el enfrentamiento en el seno del propio ser, que no puede ser relación, presencia, o fluida reciprocidad, sino solo contradicción consigo mismo. Los seres humanos pueden interpretar eso como una relación, por ejemplo de tipo religiosa, con el fin de exorcizar el horror de esa duplicación. Pero siempre acabarán por redescubrir el engaño de una interpretación así. Ahí están los confines de la vida. Algo incumplido se ha refugiado en un cumplimiento aparente; ahora anda a tientas por el laberinto, y cada vez se pierde más.

*

A veces, cuando el ser humano se estremece ante la alienación que siente entre el yo y el mundo, se le ocurre que debería hacer algo al respecto. Como cuando a medianoche te atormenta un ensueño: las de-

fensas han cedido y desde el abismo se oyen chillidos, y en medio del tormento adviertes que la vida continúa y que debes abrirte paso hacia ella. ¿Pero cómo, cómo? Así yace el ser humano en el momento de la reflexión consciente: estremecido, pensativo, desorientado. Pero quizá, en lo profundo, gracias a un saber que no desea, conozca la dirección correcta, la del retorno, que pasa por el sacrificio. Pero rechaza ese saber: lo "místico" no resiste el fulgor de ese sol eléctrico bajo el que yace. Convoca entonces al pensamiento, en el que –acertadamente– tiene mucha confianza: el pensamiento lo arregla todo. Pues el gran arte del pensamiento consiste en diseñar una imagen del mundo que resulte confiable y digna de fe. Y el hombre le dice a su pensamiento: "Mira a esa horrible criatura allí postrada, con esos ojos crueles. ¿No es la misma, acaso, con la que antaño jugué? ¿Recuerdas cómo me sonreía entonces, y con qué buenos ojos me miraba? Mira ahora mi miserable yo. Te lo confieso: está vacío, y nada de lo que hago, ni la experiencia ni el uso, penetran en él. ¿No podrías arreglar las cosas entre él y yo, para que él drene y yo me recupere?". Y el pensamiento, siempre tan servicial e ingenioso, pinta con su consabida presteza no una, sino dos series de imágenes en las paredes a derecha e izquierda. En una se ve (o mejor dicho, acontece, pues las imágenes del pensamiento son de una técnica cinematográfica muy confiable) el universo. Del torbellino de estrellas emerge la menuda Tierra, del tumulto en la Tierra surge el pequeño ser humano, y la historia lo transporta a lo largo del tiempo, reconstruyendo persistentemente los hormigueros de las culturas que ella misma aplasta. Debajo de esta serie se lee: "Uno y todo". En la otra pared tiene lugar el alma. Una hilandera hila las órbitas de los astros, la vida de las criaturas, la historia mundial entera. Todo es un mismo hilo y ya no se llama ni astros, ni criaturas, ni mundo, sino sentimientos e ideas, o bien vivencias y estados de ánimo. Y debajo de esta serie se lee: "Uno y todo".

De aquí en más, cuando el ser humano se estremece ante la alienación y teme ante el mundo, alza la vista (a derecha o izquierda, según cuadre) y contempla alguna de esas imágenes. Entonces ve que el yo está en el mundo y que en realidad no hay ningún yo, por lo que el mundo no puede hacerle nada, y se tranquiliza. O bien ve que el mundo está dentro de su yo y que en realidad no hay ningún mundo, por lo que

el mundo no puede hacerle nada, y se tranquiliza. Y si alguna vez el ser humano se estremece ante la alienación y le teme al yo, alza la vista y observa alguna imagen: lo mismo da cuál mire, el yo vacío está relleno de mundo, o bien la corriente del mundo lo desborda, y se tranquiliza.

Pero pronto llegará el momento en el que, espantado, mirará las dos imágenes a la vez. Y un estremecimiento más hondo habrá de conmoverlo.

Tercera parte

Si se las extiende, las líneas de la relación se intersectan en el eterno tú. Cada tú particular es un atisbo de ese tú, y mediante cada tú particular la palabra básica se dirige a él. La mediación del tú de todos los seres hace que las relaciones entre estos lleguen a completarse o no. El tú innato se realiza en cada uno, pero no se consuma del todo en ninguno: solo alcanza la perfección en la relación directa con el único tú que, por su naturaleza, no puede convertirse en eso.

*

Los seres humanos se han referido a su tú eterno con muchos nombres distintos. Cuando le cantaban a aquel a quien llamaban así, seguían pensando en el tú: los primeros mitos fueron cantos de alabanza. Luego los nombres recayeron en el lenguaje del eso, y los hombres se vieron llevados cada vez más a pensar y a llamar al eterno tú como un eso. Pero como sea, todos los nombres de Dios siguieron estando santificados: no solo porque con ellos se hablaba de Dios, sino además porque se le hablaba a Dios.

Muchos quieren impedir el uso del término "Dios" porque ha sido ya muy abusado. Sin duda, es la más sobrecargada de todas las palabras humanas. Mas por eso mismo, es la más imperecedera e indispensable. ¿Qué importan todas las divagaciones sobre la esencia y las obras de Dios (como no ha sido ni puede ser de otro modo) en comparación con la verdad única de que todos los seres humanos que han invocado a Dios realmente han pensado en él? Pues quienquiera que pronuncia la

palabra "Dios" y de veras piensa en el tú, invoca –más allá de lo que pueda imaginar– al verdadero tú de su vida, al que ningún otro puede poner límites y con el que se sostiene una relación que incluye a todas las demás.

Pero quien reniega del nombre y se cree sin Dios, si invoca con todo su ser al tú de su vida, al que ningún otro puede poner límites, también invoca a Dios.

*

Si vamos por nuestro camino y nos encontramos con alguien que viene hacia nosotros por su propio camino, solo conocemos nuestro trayecto, y no el suyo; pues del suyo nos percatamos solo en el encuentro.

Del proceso relacional consumado sabemos, a la manera de lo que se ha vivido, nuestro estado de haber salido de él, nuestro trayecto. Lo otro solo nos sucede, no lo sabemos: nos sucede en el encuentro. Y nos hace daño hablar de ello como si fuera algo que está más allá del encuentro.

De lo que debemos ocuparnos, de lo que debemos preocuparnos, es de nuestro lado, no del otro lado; no de la gracia, sino de la voluntad. La gracia se nos da en la medida en que vamos hacia ella y aguardamos su presencia; no es nuestro objeto.

El tú me sale al paso, pero yo entro en una relación directa con él, de modo que esa relación es elegir y ser elegido, pasión y acción a la vez. Pues una acción del ser entero, tal como la superación de todas las acciones parciales y por lo tanto de todas las sensaciones de actividad (fundadas solo en el carácter limitado de las primeras), ha de parecerse a la pasión.

Tal es la actividad del ser humano plenamente desarrollado. Se la ha designado como un no hacer nada porque nada particular, nada parcial actúa en el hombre, y por lo tanto tampoco nada salido de él interviene en el mundo. Quien actúa es el ser humano entero, cerrado en su propia totalidad, apoyado en ella; el ser humano devenido una totalidad activa. Haber adquirido este tipo de continuidad implica estar listo para ir en pos del encuentro supremo.

A tal fin no se precisa borrar el mundo de los sentidos en tanto mundo aparente. El mundo aparente no existe, solo existe el mundo, el cual, por supuesto, se nos muestra doble, según nuestra propia actitud doble. Lo único que hay que destruir es el hechizo de la separación. Tampoco se necesita “sobrepasar la experiencia sensible”: cualquier experiencia, aun la más espiritual, solo podría redituarnos un eso. Y no se precisa apelar a un mundo de ideas y valores: dicho mundo no puede ser una presencia para nosotros. Si nada de esto es necesario, ¿podríamos decir qué cosa lo es? No en sentido prescriptivo. Todo cuanto se inventó y se formuló a lo largo del tiempo del espíritu humano, todos los preparativos, ejercicios y meditaciones propuestos no tienen nada que ver con el sencillísimo hecho del encuentro. Cualquier avance en el conocimiento o en el poder que algún que otro ejercicio pueda producir no ayuda en nada a aquello a lo que nos referimos aquí. Es algo que se da en el mundo del eso, y no nos hace dar ni un paso, no nos hace dar *el* paso fuera de ese mundo. A nivel prescriptivo, ese desplazamiento es algo que no se puede enseñar: solo se lo puede mostrar, por ejemplo, dibujando un círculo que excluye todo lo demás. Así se hace visible qué es lo que se precisa: la total aceptación del presente.

Claro, cuanto más se haya separado el ser humano, dicha aceptación supone un riesgo mayor y un retorno aun más elemental. A lo que hay que renunciar no es el yo, como la mayoría de los místicos cree: como para cualquier otra relación, el yo es imperativo para la relación suprema, que solo puede acontecer entre un yo y un tú. A lo que hay que renunciar no es el yo, entonces, sino al erróneo impulso de auto-afirmación, que hace que los seres humanos rehúyan del mundo de la relación –un mundo incierto, frágil, impredecible, inmenso– y se refugien en la actividad de poseer cosas.

*

Toda relación real con un ser o con una esencia en el mundo es exclusiva. Su tú existe en forma libre, única, y frente a uno. Es algo que cubre el firmamento: no como si no existiera nada más, sino que todo lo demás vive bajo *su* luz. Mientras dura la presencia de la relación, esa amplitud universal es inquebrantable. Pero apenas un tú se transforma

en eso, dicha amplitud aparece como una injusticia ante el mundo, y la exclusividad, una exclusión del universo.

En la relación con Dios, la exclusividad incondicional y la inclusividad incondicional son una misma cosa. Quien entra en la relación absoluta, ya no conoce más nada individual, ni cosas ni seres, ni Tierra ni cielo; todo está incluido en la relación. Porque entrar en la relación pura no significa ignorarlo todo, sino ver todo en el tú; no renunciar al mundo, sino ponerlo en su verdadero lugar. Apartar la mirada del mundo no lo ayuda a Dios; tampoco lo ayuda si se mira el mundo; pero quien ve el mundo en Dios, está en presencia de este. "Aquí el mundo, allá Dios" es el lenguaje del eso, y "Dios en el mundo" es otra variante del mismo lenguaje. Pero no descartar nada, no abandonar nada, y comprenderlo todo, todo el mundo, en el tú, concediéndole al mundo su derecho y su verdad, captando todo en Dios y nada meramente junto a él: esa es la relación plena.

Uno no encuentra a Dios si permanece en el mundo, ni lo encuentra si abandona el mundo. Quien va hacia su tú con todo su ser, llevando todo el ser universal consigo, encuentra a aquel a quien no se puede buscar.

Dios es sin duda "lo completamente otro". Pero también es completamente lo mismo: lo completamente presente. Sin duda es el *mysterium tremendum*, que aparece y abruma. Pero también es el misterio de lo evidente, más cercano a mí que mi propio yo.

Si sondeas la vida de las cosas y de lo condicionado, llegas a lo indisoluble. Si cuestionas la vida de las cosas y de lo condicionado, acabas ante la nada. Si santificas la vida, encuentras al Dios viviente.

*

El sentido del tú que tienen los seres humanos, que en sus relaciones con los tú particulares sienten la decepción de ver cómo todos se transforman en un eso, aspira a sobrepasarlos sin apartarse de su tú eterno. No como si se buscara algo: en rigor de verdad, no hay búsqueda de Dios, porque no hay dónde hallarlo. Qué equivocado y desesperado hay que estar para desviarse del propio camino en la vida para buscar a Dios: por más que uno adquiera toda la sabiduría de la sole-

dad y la fuerza de la concentración, Dios le seguiría faltando. Se trata más bien de que alguien ande por la propia senda con el firme deseo de que esa sea *la* senda; en la intensidad del deseo se expresa la aspiración. Cada acontecimiento relacional es una estación que le permite darle un vistazo a la plenitud de la relación; en cada estación no participa de ella, y sin embargo participa, porque la espera. Esperando, y no buscando, va por su camino: así es como tiene serenidad ante todas las cosas y un contacto con ellas que las moviliza. Pero cuando ya ha encontrado, su corazón no se aparta de ellas, por más que ahora lo tenga todo reunido en una sola cosa. Bendice todas las celdas que lo han albergado y todas en las que aún se ha de albergar. Pues su hallazgo no es el fin del camino, sino el eterno punto intermedio.

Se trata de un hallazgo sin búsqueda, un descubrimiento de lo más originario, del origen mismo. El sentido del tú, que no se da por satisfecho hasta que encuentra al tú infinito, se lo representaba desde el comienzo, pero la presencia solo podía manifestársele plenamente a partir de la realidad de la sagrada vida del mundo.

A Dios no se lo puede inferir de cosa alguna, por ejemplo, de la naturaleza como autor, o de la historia como guía, o incluso del sujeto como el yo que se piensa a sí mismo en él. No es que haya un "dato" a partir del que se puede deducir algo, sino que Dios es el ser que está ante nosotros en forma directa, en primer lugar, permanentemente; el ser al que es legítimo dirigirle la palabra, pero que no se deja expresar con palabras.

*

Se pretende que el elemento esencial en la relación con Dios sea un sentimiento al que se lo llama sentimiento de dependencia, o más recientemente, y con mayor precisión, sentimiento de ser una criatura. Si bien la elección y la definición de dicho factor son correctas, el énfasis unilateral que se hace en este lleva a malinterpretar el carácter de la relación plena.

Lo que ya se ha dicho con respecto al amor vale todavía más aquí: los sentimientos solo acompañan al hecho de la relación, que no se consuma en el alma, sino entre un yo y un tú. Por muy esencial que

se considere a un sentimiento, este sigue sometido a la dinámica del alma, en la que cada sentimiento supera, opaca y sustituye a otro. A diferencia de la relación, el sentimiento se deja medir con una cierta escala de valores. Para empezar, cualquier sentimiento ocupa un lugar dentro de una tensión bipolar: su matiz y su significado no provienen solo de sí mismo, sino también de su polo opuesto; todo sentimiento está condicionado por su contrario. En la realidad, la relación absoluta incluye todas las relaciones relativas y ya no es una parte de algo, como ellas, sino un todo en el que ellas se consuman y se aúnan. La psicología la relativiza cuando la remite a un sentimiento aislado y limitado.

Desde el punto de vista del alma, la relación plena solo puede ser vista en forma bipolar, como la *coincidentia oppositorum*, como la fusión de sentimientos antagónicos. Claro que a menudo uno de esos polos, suprimido por la actitud religiosa fundamental de la persona, desaparece ante la mirada retrospectiva, y solo se lo puede evocar en la introspección más pura y más sincera.

Sí, en la relación pura te sentías totalmente dependiente, como no eres capaz de sentirte en ninguna otra, y totalmente libre, también, como en ninguna otra ocasión; te sentías la criatura y el creador. Ya no poseías una cosa limitada por otra, sino ambas a la vez, y sin restricciones.

En todo momento sabes que necesitas a Dios más que cualquier otra cosa. ¿Pero no sabes, asimismo, que Dios te necesita en la plenitud de su eternidad? ¿Cómo podrían existir los seres humanos si Dios no los necesitara, y cómo podrías existir tú? Necesitas a Dios para existir, y él te necesita justamente para aquello que constituye el sentido de tu vida. Enseñanzas y poemas se empeñan por decir más que eso, y dicen demasiado: ¡qué triste y arrogante palabrerío el del "Dios que deviene"! Pero que sí hay un devenir del Dios que existe, eso lo sabemos firmemente con el corazón. El mundo no es un juego divino, sino un destino divino. Que existan el mundo, el ser humano, la persona, que existamos tú y yo, tiene un sentido divino.

La creación: eso que nos sucede, que nos abrasa, que nos consume, ante lo que temblamos, y cedemos, y nos entregamos. La creación: formamos parte de ella, encontramos al creador, nos ofrecemos a él, como ayudantes y compañeros.

Dos grandes sirvientes recorren las edades: la plegaria y el sacrificio. Quien ora se entrega en una dependencia sin reservas, y sabe que actúa –incomprensiblemente– en Dios, si bien no obtiene absolutamente nada de Dios; pues cuando no desea nada para sí mismo, ve que su acción arde en la llama suprema. ¿Y el que sacrifica? No puedo despreciar al honesto siervo del pasado remoto que creía que Dios anhelaba oler su holocausto: de forma torpe, pero intensa, ese hombre sabía que a Dios se le puede y se le debe dar algo. Es algo que también sabe aquel que ofrece su humilde voluntad a Dios, encontrándolo en la gran voluntad. Tan solo dice: "¡hágase tu voluntad!", mas la verdad agrega por él: "a través de mí, a quien necesitas". ¿En qué se diferencian la plegaria y el sacrificio de la magia? La magia quiere actuar sin entrar en una relación, y ejerce sus artes en el vacío. La plegaria y el sacrificio, en cambio, se sitúan "ante el rostro", en la consumación de la palabra básica sagrada, que implica reciprocidad. Dicen tú, y escuchan.

Querer ver la relación pura como una dependencia equivale a querer privar de realidad a uno de sus portadores, y por ende, a la relación misma.

*

Lo mismo pasa si se procede desde el punto de vista opuesto y se estima que el elemento esencial del hecho religioso es una inmersión o un descenso al uno mismo, ya sea que se lo despoje de toda determinación subjetiva o se lo conciba como la única cosa pensante y existente. El primer modo de ver la cuestión piensa que Dios penetra en el ser privado de yo, o bien que este va en pos de Dios; el segundo modo de ver piensa que ese ser privado de yo ya existe en sí mismo como unidad divina. O sea que el primero cree que en un cierto momento supremo cesa el hecho de decir tú, pues ya no hay dualidad, mientras que el segundo cree que el hecho de decir tú no contiene nada de verdad, dado que en la verdad no hay dualidad. El primero cree en la unificación, y el segundo, en la identidad de lo humano y lo divino. Ambos abordajes subrayan algo que está más allá del yo y el tú: el primero, algo que deviene (por ejemplo, en el éxtasis), y el segundo, algo que es y se revela (por ejemplo, en la auto-contemplación del sujeto pensante).

Ambos superan la relación: el primer modo de ver, por así decirlo, lo hace dinámicamente, en tanto el tú devora al yo y ya no es más el tú, sino el ser único; el segundo, por así decirlo, lo hace estáticamente, en tanto el yo se reconoce como el ser único que se ha liberado hasta llegar a ser sí mismo. Si la doctrina de la dependencia considera que el yo que soporta el arco de la relación pura es tan débil y nulo como para que ya no se pueda creer más en su capacidad de resistencia, una de las doctrinas de la inmersión hace que el arco se derrumbe en su consumación, mientras que la otra lo trata como una quimera que hay que superar.

Las doctrinas de la inmersión evocan las grandes fórmulas de la identidad. Una, ante todo, la de Juan: "Yo y el Padre uno somos"; la otra, la de Sandilya: "Lo que todo lo abarca es mi propio yo en lo íntimo de mi corazón".

Los caminos de estas fórmulas son opuestos. El primero, tras un recorrido subterráneo, surge en la vida de dimensiones míticas de una persona y discurre hacia una doctrina. El segundo brota en una doctrina y desemboca (provisionalmente) en la vida de dimensiones míticas de una persona. El carácter de la fórmula varía según el respectivo itinerario. El Cristo de la tradición de Juan, el verbo que se hizo carne, lleva al Cristo del Maestro Eckhart, al que Dios engendra eternamente en el alma humana. La fórmula de coronación del yo de los Upanishads: "Eso es lo real, es el yo, y eso eres tú", lleva fácilmente a la fórmula budista de destitución: "En verdad y en realidad no se pueden captar ni un yo ni lo que le es propio".

Es preciso considerar por separado el principio y el final de cada camino.

A cualquiera que lea versículo a versículo y desprejuiciadamente el Evangelio según San Juan se le hará evidente que no tiene sustento apelar al "son uno". Se trata verdaderamente del Evangelio de la relación pura. Contiene más verdades que el familiar verso místico "Yo soy tú y tú eres yo". El padre y el hijo, siendo consustanciales, y podemos decir mejor aun, Dios y el ser humano, siendo consustanciales, son el par infinitamente real, los portadores de la relación primordial, que cuando va de Dios al hombre se llama misión y mandato, yendo del hombre a Dios, se llama mirar y escuchar, y entre ambos, se llama conocimiento

y amor. Una relación en la que el hijo, aunque el padre mora y actúa en él, se inclina ante el que es "superior" y le reza. Todas las modernas tentativas de reinterpretar la realidad originaria del diálogo como una relación del yo con el sí mismo o algo de ese tipo, como un proceso acotado a la intimidad autosuficiente del ser humano, son en vano: pertenecen a la abismal historia de la pérdida de realidad.

—¿Pero y el misticismo? Nos dice cómo es la unidad sin dualidad. ¿Se puede dudar de su veracidad?

—Conozco no solo uno, sino dos tipos de evento en los que ya no se tiene conciencia de la dualidad. A veces, el misticismo los confunde, tal como yo también los confundí alguna vez.

Uno de ellos es cuando el alma llega a la unidad. No es algo que ocurra entre el ser humano y Dios, sino algo que ocurre en el ser humano. Las fuerzas se concentran en el núcleo, todo lo que las contrarresta queda sometido, el ser está exclusivamente en sí mismo y festeja, como dice Paracelso, en su exaltación. Es el instante decisivo para el ser humano: sin él, no es capaz de la obra del espíritu, y con él, se decide si se está ante los preparativos o ya en el cumplimiento. Concentrado en la unidad, el hombre puede proceder a un encuentro –que recién ahora es plenamente viable– con el misterio y la salvación. Pero también puede saborear la felicidad de esa concentración y, sin imponerse la tarea suprema, retornar a la dispersión. Todo en nuestro camino es decisión: sabida, sospechada, secreta. La decisión en lo más íntimo de nuestro ser es el secreto primordial, el máximo poder de determinación.

El otro evento es esa insondable variedad del acto relacional mismo en la que se piensa que dos se han vuelto uno: "uno y uno unidos, la desnudez brilla al desnudo". Yo y tú se sumergen; la humanidad, que recién estaba ante la divinidad, se adentra en ella; comparecen la glorificación, la deificación, la exclusividad. Pero cuando uno, transfigurado y exhausto, vuelve a la miseria de las cosas terrenales y reflexiona sobre ambos con corazón cauto, ¿no ha de parecerle que el ser está escindido y que una parte es irredimible? ¿De qué le sirve a mi alma el que se la pueda llevar nuevamente de este mundo hacia la unidad, si este mundo sigue siendo necesariamente del todo ajeno a la unidad? ¿Qué le aporta el "gozo de Dios" a una vida desgarrada en dos? Si ese

exuberante momento celestial no tiene nada que ver con mi pobre momento terrenal, ¿de qué me sirve si tengo que seguir viviendo seriamente en la Tierra? Así hay que entender a los maestros que han renunciado a las delicias del éxtasis de la "unión".

La cual no es unión alguna. Tomo como símil a aquellos hombres que, en la plena pasión del eros, se sienten tan sustraídos por el milagro del entrelazamiento que en ellos perece toda conciencia del yo y el tú a manos del sentimiento de unidad, una unidad que ni existe ni puede existir. Lo que el sujeto en un trance de éxtasis llama "unión" es la cautivadora dinámica de la relación. No es una unidad que ha venido al mundo en este instante y que fusiona el yo y el tú, sino la dinámica de la relación misma, que puede situarse ante los dos portadores –firmemente contrapuestos– de dicha relación y ocultarlos al sentimiento del sujeto cautivo. Estamos en presencia de un desbordamiento marginal del acto relacional: la relación misma, su unidad vital se hace sentir con tal vehemencia, que sus componentes parecen palidecer; ante *su* existencia, el yo y el tú, entre los cuales se origina, terminan siendo olvidados. He aquí uno de los fenómenos que se dan en los márgenes hasta los que se extiende la realidad, y donde se esfuma. Para nosotros, sin embargo, mayor que todos los enigmas que se dan en los confines del ser es la realidad radical de una hora terrenal y cotidiana, con un rayo de sol que ilumina una rama de arce, y el presentimiento del eterno tú.

A lo que han de oponerse los reclamos de la otra doctrina, la de la inmersión, según la cual el ser universal y el ser del yo son lo mismo, por lo que ningún hecho de decir tú puede garantizar una realidad última.

A tal objeción le responde la doctrina misma. Uno de los Upanishads cuenta que Indra, príncipe de los dioses, acude a Pradshapati, el espíritu creador, para aprender a encontrar y conocer el yo. Estudia durante un siglo, y se va dos veces con resultados insuficientes, hasta que al cabo está en lo cierto: "Cuando uno duerme profundamente y sin sueños, ese es el yo, eso es lo inmortal, lo seguro, el ser universal". Indra se retira, pero luego reflexiona y regresa, preguntando: "En un estado semejante, oh supremo, uno no sabe decir de sí mismo 'ese soy yo', y tampoco 'esos son los seres'. Uno queda librado al exterminio. No veo la ventaja". "Así son las cosas, señor" repone Pradshapati.

En la medida en que la doctrina contiene una declaración sobre el verdadero ser, cualquiera sea su contenido de verdad (que en esta vida no podemos determinar), hay algo con lo que no tiene nada en común: la realidad vivida. Por ende, la degrada al mundo de las apariencias. Y en la medida en que la doctrina contiene una instrucción para sumergirse en el verdadero ser, no conduce a la realidad vivida, sino a la "aniquilación", en la que ya no rige conciencia alguna, de la que no abreva memoria alguna, y cuya experiencia, para el ser humano que emerge de ella, puede designarse con el término fronterizo de "no-dualidad", sin que se la pueda proclamar la unidad.

Mas nosotros queremos cuidar en forma sagrada la santa posesión de nuestra realidad, que nos ha sido otorgada para esta vida y quizá para ninguna otra vida más cercana a la verdad.

En la realidad vivida no hay unidad del ser. La realidad consiste solo en la efectividad; su fuerza y su profundidad son las de la efectividad. La realidad "interior", además, solo se da si hay reciprocidad. La realidad más intensa y profunda existe allí donde todo cobra efectividad: el ser humano entero, sin reservas, y el Dios que todo lo abarca, el yo unificado y el tú ilimitado.

El yo unificado: pues la unificación del alma –ya lo he dicho antes– acontece en la realidad vivida, la concentración de fuerzas en el núcleo, el instante decisivo para el hombre. Pero a diferencia de la inmersión, no se trata de un *desdeñar* la persona real. La inmersión quiere preservar solo lo "puro", lo auténtico, lo duradero, descartando todo lo demás. La concentración, en cambio, no considera que lo instintivo es demasiado impuro, que lo sensible es demasiado periférico, que lo emotivo es demasiado fugaz; procura incluirlo e integrarlo todo. No quiere al yo sustraído, sino al ser humano íntegro, intacto. Busca la realidad, es realidad.

La doctrina de la inmersión exige y promete el adentrarse en la única cosa pensante, "aquello que piensa a este mundo", el sujeto puro. Pero en la realidad vivida no hay algo pensante sin algo que sea pensado. En ella, más bien, lo pensante depende de lo pensado tanto como esto depende de aquello. Un sujeto que suprime su objeto se auto-suprime como algo real. Algo pensante por sí solo existe, pero en el pensamiento, como producto y objeto de este, como concepto límite y carente de

representación; también en la determinación anticipatoria de la muerte, a la que se la puede sustituir por su símil, el sueño profundo, igual de impenetrable; y por último, en lo que la doctrina enseña sobre un estado de inmersión semejante al sueño profundo, que por su naturaleza no tiene ni conciencia ni memoria. Esas son las máximas cumbres del lenguaje del eso. Hay que honrar la sublime fuerza de su desdén, y con el mismo respeto reconocerla a la vez como aquello que se experimenta, después de todo, pero que no se vive.

El Buda, el "perfecto" y el perfeccionador, no se expresa al respecto. Se niega a afirmar que la unidad existe o que no existe, que el que ha pasado por todas las pruebas de la inmersión conocerá o no conocerá la unidad después de la muerte. Esta abstención, este "noble silencio", se explica de dos maneras. Teóricamente, porque la perfección se sustrae a las categorías del pensar y del decir. Prácticamente, porque la revelación de lo esencial de la perfección no comporta una verdadera vida de salvación. Ambas explicaciones hacen a la verdad: quien trata al ser como un objeto discursivo lo arrastra a la división, a la antítesis del mundo del eso, donde no hay vida de salvación. "Si, oh monje, prevalece la opinión de que el alma y el cuerpo son una misma esencia, no hay vida de salvación; si, oh monje, prevalece la opinión de que el alma es una cosa y el cuerpo es otra, tampoco." En el misterio que se ha contemplado, tal como en la realidad vivida, no prevalece ni el "así es" ni el "así no es", ni el ser ni el no-ser, sino el "así es y también de otra forma", el "ser y no-ser", lo indisoluble. Estar indivisamente frente al misterio indivisible es la precondición de la salvación. No cabe duda de que el Buda pertenece a los que lo supieron. Como todos los auténticos maestros, no quiso enseñar una opinión, sino el camino. Solo objeta *una* afirmación: la de los "necios" que sostienen que no existe la acción, ni el acto, ni la fuerza; se puede andar el camino. Solo arriesga *una* afirmación, la decisiva: "Existe, oh monjes, lo que no ha nacido, lo que no ha llegado a ser, lo que no ha sido creado ni formado". Si eso no existiera, no habría una meta; pero como existe, el camino tiene una meta.

Siendo fieles a la verdad de nuestro encuentro, podemos seguir al Buda hasta ahí. Un paso más implicaría una deslealtad hacia la realidad de nuestra vida. Pues de acuerdo con la verdad y la realidad que no ex-

traemos de nosotros mismos, sino que nos son dadas y asignadas, sabemos que si esa es solo una de las metas, entonces no puede ser la nuestra, y si es la única meta, está mal señalada. Y además, si esa es una de las metas, el camino puede conducirnos hasta ella, pero si es la meta, el camino solo puede acercarnos.

El Buda describe la meta como la "superación del dolor", o sea, del devenir y del perecer: la liberación del ciclo de nacimientos. "Que de aquí en más no haya retorno" ha de ser la fórmula de aquellos que se han liberado del deseo de existir y, con esto, del deber de revivir una y otra vez. No sabemos si hay retorno. La dimensión temporal en la que vivimos no se prolonga más allá de nuestra vida, y no tratamos de descubrir lo que ha de revelársenos en su momento y según su propia ley. Mas si supiéramos que existe el retorno, no procuraríamos escapar de él, y acaso no desearíamos la existencia bruta, sino poder decir en cada existencia, según su respectivo modo y lenguaje, el eterno yo de lo perecedero y el eterno tú de lo imperecedero.

No sabemos si el Buda nos lleva hasta la meta de liberarse de la necesidad del retorno, pero es seguro que nos guía hasta una meta intermedia y que también nos concierne: la unificación del alma. Y no solo nos lleva hasta allí, como es preciso, apartándonos de la "maleza de opiniones", sino además del "engaño de las formas", que para nosotros no es ningún engaño, sino más bien –a pesar de las paradojas subjetivistas de la intuición, *que para nosotros justamente le pertenecen*– el mundo en el que creemos. También el camino del Buda es un desdén, y por ejemplo, cuando nos pide que tomemos conciencia de nuestros procesos físicos, se refiere casi a lo opuesto a una comprensión sensible y certera de nuestro cuerpo. Y tampoco conduce al ser unificado hasta el supremo acto de decir tú que se le presenta. Su decisión, en lo más íntimo de su ser, parece apuntar a la superación de la capacidad de decir tú.

El Buda conoce el hecho de decirle tú al ser humano; así lo prueba su trato con sus discípulos, tan distante, y a la vez, tan directo. Pero no lo enseña: a ese amor, que implica "incluir en el propio seno todo aquello que ha llegado a ser", el sencillo hecho de que un ser esté ante otro ser le es extraño. Sin duda también conoce, en lo profundo de su silencio, el acto de decirle tú a la causa primordial, que está por encima de todos los "dioses", a los que trata como si fueran discípulos. Este acto

suyo, que también es una especie de respuesta al tú, proviene de un proceso relacional que se ha vuelto sustancia; pero el Buda lo calla.

Los pueblos que lo siguieron, no obstante, el "Gran Vehículo", lo han contradicho espléndidamente. Se han dirigido al eterno tú del ser humano en el nombre del Buda. Y esperan a aquel que consumará el amor en tanto el Buda venidero, el último de esta era.

Todas las doctrinas de la inmersión se basan en la gigantesca ilusión de que el espíritu humano, replegado sobre sí mismo, tiene lugar en el ser humano. En verdad, dicho espíritu tiene lugar a partir del ser humano, entre este y lo que él no es. Cuando el espíritu replegado sobre sí mismo renuncia a su sentido de la relación, debe insertar en el ser humano aquello que el ser humano no es, debe dotar de alma al mundo y a Dios. He ahí el delirio de alma propio del espíritu.

"Amigo: yo anuncio", dice el Buda, "que en este gran cuerpo de asceta, pasible de sensaciones, moran el mundo y el origen del mundo y la superación del mundo y el camino que conduce a la superación del mundo."

Y eso es cierto, pero en última instancia, ya no es cierto.

Sin duda el mundo "mora" en mí como una representación, así como yo moro en él como una cosa. Pero no por eso él está en mí, así como yo no estoy en él. El mundo y yo estamos mutuamente incluidos. Este pensamiento contradictorio, inherente a la situación del eso, queda superado por la situación del tú, que me libera del mundo para ligarme a él.

El sentido del yo, que no se puede incluir en el mundo, lo llevo en mí. El sentido del ser, que no se puede incluir en la representación, lo lleva el mundo consigo. Pero dicho sentido no es una "voluntad" pensable, sino justamente la íntegra mundanidad del mundo, lo mismo que el primer sentido no es un "sujeto que conoce", sino la íntegra cualidad de yo propia del yo. Aquí ya no es posible ninguna otra "reducción": quien no honra la unidad última, malogra el sentido aprehensible, pero no conceptualizable.

El origen del mundo y la superación del mundo no están en mí, pero tampoco están fuera de mí. No son nada, sino que siempre acontecen, y ese acontecer se da conmigo, con mi vida, con mi decisión, con mi obra, con mi servicio, y también depende de mí, de mi vida, de mi

decisión, de mi obra, de mi servicio. Pero no depende de que yo "afirme" o "niegue" el mundo en mi alma, sino de cómo permito que la actitud de mi alma hacia el mundo se transforme en vida, vida activa en el mundo, vida real. Y en la vida real, pueden entrecruzarse los caminos de las más diversas actitudes del alma. Pero quien solo tiene una "vivencia" de su actitud, quien solo la ejercita en su alma, por muy rico en pensamientos que pueda ser, sin embargo carece de mundo, y todos los juegos, artes, ebriedades, entusiasmos y misterios que se dan en su interior no llegan ni a tocar la epidermis del mundo. Mientras uno se redima exclusivamente en su propio yo, no puede causarle ni daño ni placer al mundo: le resulta indiferente. Solo quien cree en el mundo llega a tener que ver con él; y si condesciende a ello, además, no podrá seguir estando privado de Dios. Amemos al mundo real, que no quiere ser superado por nada, amémoslo verdaderamente con todos sus horrores; atrevámonos, siquiera, a abrazarlo con los brazos de nuestro espíritu, y nuestras manos hallarán otras que las estrechen.

No sé de un "mundo" o de una "vida en el mundo" que nos separen de Dios. Lo que se llama así es la existencia con el alienado mundo del eso, una vida de experiencia y de uso. Quien en serio va hacia el mundo, va hacia Dios. Se precisa concentrarse y salir en busca, verdaderamente ambas cosas, lo uno y lo otro que constituyen la unidad.

Dios abarca el universo sin serlo. Asimismo, Dios abarca mi yo sin serlo. A causa de esta inefabilidad, puedo decir tú en mi lenguaje, tal como cualquiera puede decirlo en el suyo. A causa de esta inefabilidad, hay yo y tú, hay diálogo, hay lenguaje, hay espíritu (cuyo acto primordial es el lenguaje), hay verbo en la eternidad.

*

La situación "religiosa" del ser humano, la existencia en la presencia, está signada por su antinomia esencial e insoluble. Que dicha antinomia sea insoluble hace a su esencia. Quien admite la tesis y rechaza la antítesis, viola el sentido de la situación. Quien trata de pensar una síntesis, destruye el sentido de la situación. Quien procura relativizar la antinomia, suprime el sentido de la situación. Quien quiere resolver el conflicto planteado por la antinomia con cualquier otra cosa que no sea

su vida, transgrede el sentido de la situación. Pues el sentido de la situación es que esta ha de ser vivida una y otra vez en toda su antinomia, renovada, imprevista, impensable, imprescriptiblemente.

Una comparación entre la antinomia religiosa y la antinomia filosófica bastará para aclararlo. Kant puede relativizar el conflicto entre necesidad y libertad en tanto atribuye la primera al mundo fenoménico y la segunda al mundo del ser, de modo que las dos posturas dejan de oponerse, y de hecho, más bien, se entienden mutuamente, tal como se entienden los mundos en los que son válidas. Pero si considero la necesidad y la libertad no en mundos pensados, sino en la realidad de mi presencia ante Dios; si sé que "estoy comprometido" y que a la vez "todo depende de mí", entonces ya no puedo tratar de escapar a la paradoja de que debo vivir asignando esos postulados irreconciliables a dos reinos separados, y tampoco puedo, valiéndome de algún artificio teológico, alcanzar alguna reconciliación conceptual: debo comprometerme a vivir ambos en uno a la vez. Y cuando se los vive, son una misma cosa.

*

Los ojos de un animal tienen una gran facultad de lenguaje. Por sí solos, sin precisar la ayuda de sonidos y gestos, elocuentes al máximo cuando dependen de su propia mirada, expresan el misterio de su cautiverio natural, o sea, en la ansiedad del devenir. Solo el animal conoce ese grado del misterio, solo el animal puede revelárnoslo, sin descubrírnoslo del todo. El lenguaje en el que esto sucede es lo que el lenguaje mismo dice: la ansiedad, la oscilación de la criatura entre los reinos de la seguridad vegetal y de la aventura espiritual. Ese lenguaje es el balbuceo de la naturaleza al primer contacto del espíritu, antes de que ella se entregue a su aventura cósmica, a la que llamamos "ser humano". Pero ninguna palabra repetirá jamás lo que ese balbuceo es capaz de comunicar.

A veces, miro un gato a los ojos. El animal domesticado no ha recibido de nosotros, como tendemos a creer, el don de la mirada verdaderamente "elocuente", sino solamente –y al precio de su ingenuidad natural– la capacidad de dirigir esa mirada hacia nosotros, las bestias

feroces. Y con esa capacidad, ha penetrado en esa mirada, en su ocaso y aun en su amanecer, una mezcla de asombro y de interrogación que falta por completo en la mirada salvaje, aun con toda su ansiedad. Sin duda, la mirada de ese gato empezó por preguntar, resplandeciendo al contacto de mi propia mirada: "¿Es posible que pienses en mí? ¿De veras no te basta con que te entretenga? ¿Acaso te intereso? ¿Existo para ti? ¿Existo? ¿Qué es lo que viene de ti a mí? ¿Qué es eso a mi alrededor? ¿Qué hay en mí? ¿Qué es eso?" ("Yo" es un circunloquio para describir el sí mismo carente de yo, un concepto para el que no tenemos definición. "Eso" representa la mirada humana que fluye en la realidad total de su capacidad de relacionarse.) Así surgió la mirada del animal, ese lenguaje de la ansiedad, en toda su dimensión; y así también se desvaneció. Mi mirada, claro, duró más, pero ya no era esa mirada humana que fluye.

La rotación del mundo que inició el proceso relacional fue sucedida casi de inmediato por otra, que lo concluyó. Hasta recién, al animal y a mí nos envolvía el mundo del eso; luego, desde lo profundo, resplandeció apenas durante una mirada el mundo del tú; pero al cabo recayó de nuevo en el primero.

Relato este incidente, que me ha ocurrido algunas veces, a raíz del lenguaje de este casi imperceptible crepúsculo y ocaso del espíritu. Ningún otro incidente me ha hecho ver tan a fondo cuán efímera es la actualidad en todas las relaciones con los demás seres, la sublime melancolía de nuestro destino, el fatídico devenir en eso de cada tú particular. Pues siempre hay una jornada, siquiera breve, entre la mañana y el anochecer de un evento, pero en este caso ambos momentos se confundían cruelmente, y el tenue tú aparecía y se esfumaba de súbito: ¿acaso el animal y yo nos habíamos librado del peso del mundo del eso durante una mirada? Yo al menos podía pensar en lo sucedido, pero el animal había vuelto del balbuceo de su mirada a la ansiedad muda, casi sin recuerdos.

¡Qué poderosa es la continuidad del mundo del eso, y qué frágiles son las apariciones del tú!

¡Hay tanto que no puede perforar la costra de la cosa! ¡Oh, trozo de mica, al contemplarte antaño comprendí que el yo no es algo que está "en mí"! Pero a ti, sin embargo, yo solo estaba ligado en mí: es solo en

mí, y no entre tú y yo, que aquello sucedió entonces. Pero cuando algo viviente emerge de entre las cosas y se vuelve un ser para mí, presentándoseme como cercanía y lenguaje, ¡cuán inevitablemente breve es para mí eso, que no es sino tú! No es la relación lo que necesariamente mengua, sino la actualidad de su inmediatez. El amor mismo no puede persistir en la relación inmediata: si perdura, lo hace en la alternancia de actualidad y estado de latencia. Por su naturaleza, cada tú en el mundo está obligado a transformarse en una cosa para nosotros o bien a recaer continuamente en la calidad de cosa.

El estado de latencia es actualidad solo en una relación: aquella que lo abarca todo. Y solo un tú, por naturaleza, no deja jamás de ser un tú para nosotros. Quien conoce a Dios, también ha de conocer la lejanía de Dios y la angustiante aridez que se abate sobre un corazón atemorizado, pero no la falta de presencia. Solo que nosotros no siempre estamos allí.

Es justo y legítimo que el amante de la *Vita Nova* diga con mayor frecuencia "ella" y solo ocasionalmente "usted". Cuando el que llega a ver el *Paradiso* dice "aquel", habla impropiamente (por necesidad poética), y lo sabe. Ya sea que se habla de Dios como un él o como un eso, siempre es una alegoría. Pero cuando le decimos tú, se verbaliza la intacta verdad del mundo.

*

Toda relación real en el mundo es exclusiva. Lo ajeno penetra en ella para vengarse por haber sido excluido. Únicamente en la relación con Dios la exclusividad incondicional y la inclusividad incondicional son una misma cosa, en la que está comprendido el universo.

Toda relación real en el mundo se apoya en la individuación, la que hace las delicias de la relación, pues solo así está asegurado el reconocimiento mutuo de los que son distintos, y la que también supone un límite para la relación, pues así quedan impedidos el pleno reconocimiento y el pleno ser reconocido. Pero en la relación plena, mi tú abarca a mi propio yo sin serlo. Mi limitado reconocimiento pasa a ser un ilimitado ser reconocido.

Toda relación real en el mundo se consuma en la alternancia de actualidad y estado de latencia. Cada tú particular debe transformarse en

la crisálida del eso para ganar nuevas alas. Pero en la relación pura, el estado de latencia es apenas un respiro de la actualidad durante el que el tú sigue estando presente. El tú eterno lo es por su propia naturaleza. Nuestra naturaleza es la que nos urge a introducirlo en el mundo del eso y en el habla del eso.

*

El mundo del eso tiene cohesión en el espacio y el tiempo.

El mundo del tú no tiene cohesión en ninguno de los dos. La tiene en el punto intermedio en el que se intersectan las líneas de las relaciones al prolongarse: en el eterno tú.

Los privilegios del mundo del eso quedan superados en el gran privilegio de la relación pura. Es en virtud de su privilegio que existe un continuo del mundo del tú: los momentos aislados de las relaciones se unen para formar una vida mundana de solidaridad. Es en virtud de su privilegio que el mundo del tú adquiere el poder de configurar: el espíritu puede penetrar y alterar el mundo del eso. Es en virtud de su privilegio que no estamos sometidos a la alienación del mundo y la pérdida de realidad del yo, ni al dominio de lo fantasmal. El retorno es el reconocimiento del centro, el volver siempre a sí. En este acto esencial resurge la sepultada capacidad de relacionarse propia del ser humano, la ola de todas las esferas relacionales se llena de un vivo torrente y renueva nuestro mundo.

Y quizá no solo el nuestro. Pues podemos intuir ese doble movimiento: el apartarse del fondo primordial, gracias al cual el universo se mantiene en el acto de devenir, y el acercarse al fondo primordial, gracias al cual el universo se redime en el ser, como la meta-cósmica forma originaria de la dualidad, que mora en el mundo como un todo en su relación con lo que no es mundo, una forma cuya configuración humana es la dualidad de actitudes, de palabras básicas y de aspectos del mundo. Ambos movimientos se despliegan fatídicamente en el tiempo, incorporados por gracia en la creación intemporal, una creación que incomprensiblemente es a la vez liberación y retención, emancipación y vínculo. El saber que tenemos de la dualidad enmudece ante la paradoja del misterio primordial.

Tres son las esferas en las que se construye el mundo de la relación.

La primera es la de la convivencia con la naturaleza, en la que la relación se mantiene en el umbral del lenguaje.

La segunda es la de la convivencia con los seres humanos, en la que adquiere la forma de lenguaje.

La tercera es la de la convivencia con los seres espirituales, en la que carece de lenguaje, pero lo crea.

En cada esfera, en cada acto relacional, a través de cada cosa que se nos hace presente, miramos hacia los lindes del eterno tú, en cada tú percibimos el soplo de este, en cada tú dirigimos la palabra al tú eterno, y en cada esfera, a su modo. Todas las esferas están incluidas en él, y él no lo está en ninguna.

A través de todas ellas irradia la presencia única. Pero podemos sustraerle el presente a cada una de ellas.

De la convivencia con la naturaleza podemos extraer el mundo "físico", el de la consistencia. De la convivencia con los seres humanos, el mundo "psíquico", el de aquello que nos afecta. Y de la convivencia con los seres espirituales, podemos extraer el mundo "noético", el de la validez. Así pues, las esferas se ven privadas de transparencia, y por ende, de sentido, de modo que cada una se vuelve utilizable y brumosa, y sigue siendo brumosa aunque le apliquemos nombres luminosos como el de cosmos, eros, o logos. En rigor de verdad, solo hay cosmos para el ser humano cuando el universo se transforma en su morada, con un hogar sagrado en el que ofrecer sacrificios. Y solo hay eros para él cuando los seres se transforman a sus ojos en imágenes del eterno, y la comunidad con ellos, en una revelación. Y solo hay logos para él si se dirige al misterio con obras y servicios para el espíritu.

El exigente silencio de la figura, la amorosa palabra del ser humano, el elocuente mutismo de la criatura: todos son portales que conducen a la presencia de la palabra.

Pero cuando ha de tener lugar el encuentro supremo, los portales se unen en una sola puerta, la de la vida real, y ya no sabes por cuál has entrado.

*

De entre las tres esferas, una se destaca: la de la convivencia con los seres humanos. En ella, el lenguaje se completa como sucesión y se vuelve discurso y contradiscurso. Exclusivamente en ella, la palabra configurada como lenguaje recibe su respuesta. En ella, así, la palabra básica va de aquí para allá bajo la misma forma; la palabra recibida y la de la réplica viven en una misma lengua; el yo y el tú no tienen meramente una relación uno con otro, sino además una firme "honestidad". En ella y puramente en ella, los momentos de la relación están ligados gracias al elemento del lenguaje, en el que están inmersos. En ella, lo que está ante nosotros florece hasta alcanzar la plena realidad del tú. Pues nada más que en ella, contemplar y ser contemplado, reconocer y ser reconocido, amar y ser amado constituyen una realidad que no se puede perder.

He ahí el portal principal, a cuya extensa entrada conducen las dos puertas laterales.

"Cuando un hombre está íntimamente junto a su mujer, el anhelo de las colinas eternas sopla a su alrededor."

La relación con el ser humano es el auténtico símbolo de la relación con Dios: en ella, a la verdadera palabra recibida le es concedida la verdadera respuesta. Solo que en la respuesta de Dios, todo, el universo mismo, se revela como lenguaje.

*

—¿Pero la soledad no es también una puerta? ¿No se da a veces, en el más mudo aislamiento, una mirada insospechada? ¿No puede el trato consigo mismo transformarse misteriosamente en un trato con el misterio? Más aun, ¿no es aquel que ya no está sujeto a ningún ser el único digno de confrontar al ser? "Ven, solitario, hacia el solitario" exclama Simón, el Nuevo Teólogo, a su Dios.

—Hay dos tipos de soledad, según de qué se apartan en cada caso. Si soledad significa liberarse del experimentar y utilizar cosas, siempre se la precisará, sobre todo para consumar cualquier acto de relación, no solo la relación suprema. En cambio, si soledad equivale a ausencia de

relación, Dios acogerá a quien ha sido abandonado por los seres a los que les dirigía el tú verdadero, pero no acogerá a quien abandonó a los seres. Sometido a alguno de dichos seres está solo quien tiene avidez de usarlos; quien vive en la fuerza del hacerse algo presente, en cambio, solo puede estar vinculado a ellos. Y quien está vinculado es el único que está listo para Dios, pues solo él le contrapone una realidad humana a la realidad divina.

Y de nuevo, hay dos tipos de soledad, según hacia qué tienden en cada caso. Si la soledad es el lugar de la purificación, tal como es precisa hasta para quien está vinculado antes de entrar al santuario sagrado, y tal como también le es precisa en medio de sus pruebas, entre el fracaso inevitable y el ascenso a la prueba final, si es así, entonces, estamos hechos para ella. Si es, en cambio, el baluarte de la separación en el que el ser humano dialoga consigo mismo, no para examinarse y dominarse a sí mismo con vistas a lo venidero, sino por la autocomplacencia de su configuración anímica, si es así, entonces, he aquí la caída del espíritu en la espiritualidad. Caída que puede llegar hasta el último de los abismos cuando quien se engaña a sí mismo cree que tiene a Dios en su interior y que habla con él. Pero tan cierto como que Dios nos envuelve y mora en nosotros es que no lo tenemos en nuestro interior. Y solo hablamos con él cuando ya no se habla más en nosotros.

*

Un filósofo moderno piensa que todo ser humano cree necesariamente o en un Dios o en un "ídolo", es decir, algún bien finito (la nación, el arte, el poder, el saber, la obtención de riqueza, "el renovado sometimiento de la mujer"), un bien que se ha vuelto para él un valor absoluto y que ha llegado a ocupar un sitio entre él y Dios. Bastaría con demostrarle cuán condicionado es ese bien para "destruir" ese ídolo, y el acto religioso desviado volvería por sí solo al objeto apropiado.

Esta concepción presupone que la relación del ser humano con los bienes finitos, por él "idolatrados", es en esencia igual a la relación con Dios, y solo distinta a esta en cuanto a su objeto. Pues únicamente siendo así, la mera sustitución del objeto equivocado por el objeto correcto podría salvar al descarriado. Pero la relación humana con un

"algo especial" que reclama el trono supremo de su vida y desplaza a la eternidad está siempre orientada hacia la experiencia y el uso de un eso, una cosa, un objeto de placer. Pues solo esta relación, por obra del impenetrable mundo del eso, puede bloquear nuestra visión de Dios, que la relación que dice tú vuelve a desobstruir. Quien está dominado por un ídolo al que quiere conquistar, poseer, conservar, quien está dominado por su apetito de apropiación, no tiene otro camino hacia Dios que el del retorno, que implica no solo un cambio de meta, sino también de tipo de movimiento. Al poseído se lo salva cuando se lo hace despertar y se lo educa para la solidaridad, no cuando se orienta su posesión hacia Dios. Si alguien sigue estando poseído, ¿de qué vale que invoque el nombre de Dios en vez de invocar el de algún demonio o algún ser demoníacamente distorsionado? Solo estaría blasfemando. Porque es una blasfemia que alguien cuyo ídolo acaba de desmoronarse del altar quiera ofrecerle a Dios el sacrificio impío sobre el altar profanado.

Cuando un hombre ama a una mujer de modo tal que la vida de ella está presente en la suya propia, el tú de los ojos de ella lo dejan ver un rayo del eterno tú. Pero a quien ansía el "renovado sometimiento", ¿ustedes quieren colocar un fantasma del eterno ante su deseo? Quien sirve a su pueblo ardiendo en un destino inconmensurable, si de veras quiere consagrarse a eso, está pensando en Dios. Mas para quien la nación es un ídolo a cuyo servicio quiere someterlo todo, dado que la imagen de la nación es una exaltación de la suya, ¿imaginan ustedes que destruyendo esa imagen, nada más, él verá la verdad? ¿Y qué se supone que significa que alguien trata el dinero, la encarnación misma del no-ser, "como si fuera Dios"? ¿Qué tienen en común la voluptuosidad de la rapacidad y la codicia con la alegría por la presencia de lo que está presente? ¿Acaso puede un siervo del vil metal decirle tú al dinero? Y si no sabe decir tú, ¿cómo podrá empezar a decírselo a Dios? No puede servir a dos señores, ni tampoco a uno después del otro: primero tiene que aprender a servir *de otra forma*.

El que se ha convertido apenas mediante la sustitución "posee" un fantasma al que llama Dios. Pero no se puede poseer a Dios, la presencia eterna. ¡Ay del poseído que cree poseer a Dios!

Se habla del hombre "religioso" como si este no necesitara entablar una relación con el mundo y con los demás seres porque en él lo social, determinado desde afuera, ha sido trascendido por una fuerza que exclusivamente actúa desde el interior. Pero en el concepto de lo social se mezclan dos cosas bien distintas: la comunidad, erigida sobre las bases de la relación, y la masificación de unidades humanas que no se relacionan, la palpable carencia de relación propia del ser humano moderno. Pero el luminoso edificio de la comunidad, al que se llega incluso desde las mazmorras de la "socialidad", es el resultado de la misma fuerza que actúa en la relación entre el ser humano y Dios. Sin embargo, no se trata de una relación entre otras: es la relación total, en la que todos los ríos desembocan sin secarse jamás. ¿Y quién podría querer trazar límites entre el mar y los ríos? Aquí solo hay una corriente que fluye del yo al tú, infinitamente, el flujo inagotable de la vida real. No se puede dividir esa vida entre una relación real con Dios y una relación irreal de yo-eso con el mundo; no se puede rezarle en serio a Dios y utilizar a la vez el mundo. Quien conoce al mundo como algo pasible de uso, conoce a Dios de la misma manera. Su plegaria es un método de descarga, y cae en oídos sordos. Ese es el que carece de Dios, y no el "ateo", que por las noches, desde la ventana de su ático, llama en su anhelo a lo que no tiene nombre.

Además se dice que el hombre "religioso" se presenta ante Dios como un individuo, como alguien único, retraído, pues también ha trascendido el estadio del hombre "moral", que sigue viviendo en los deberes y las obligaciones mundanos. Este cargaría aún con la responsabilidad de los actos de los sujetos actuantes, pues estaría enteramente definido por la tensión existente entre el ser y el deber ser, y arrojaría así a la brecha entre ambos, con grotesca e inútil abnegación, su corazón de a pedazos. Pero el "religioso" habría emergido de esa tensión entre el mundo y Dios; lo rige, se supone, el mandato de suprimir la inquietud de la responsabilidad y la de la auto-exigencia, y ya no hay en él voluntad propia, sino solo la mera inserción en un orden superior; para él, todo imperativo se disuelve en el ser absoluto, y el mundo ya no cuenta, aunque sigue existiendo: tiene que continuar

con lo que le corresponde hacer en él, pero sin compulsión, por así decirlo, viéndolo desde la perspectiva de la nulidad de toda acción. Esto implicaría creer que Dios ha creado su mundo para la apariencia, y el ser humano, para sentir el vértigo. Por supuesto que quien ha estado ante el rostro ha sobrepasado el deber y la culpa, pero no porque se haya alejado del mundo, sino porque en realidad se ha acercado a él. Se tienen obligaciones y deudas solo con el extraño: con el amigo íntimo se tiene predisposición y afecto. A quien llega ante el rostro, el mundo se le hace totalmente presente en la plenitud de la presencia por vez primera, iluminado por la eternidad, y con una palabra puede decirle tú a la esencia de todos los seres. Ya no hay tensión entre el mundo y Dios, sino la realidad única. Esa persona no se ha liberado de la responsabilidad: ha cambiado la angustia de lo finito, de la comprobación de efectos, por el ímpetu de lo infinito, y el poder de la responsabilidad amorosa por todo el inverificable acontecer mundial, la profunda inserción en el mundo ante el rostro de Dios. Por cierto, ha descartado para siempre los juicios éticos: el "malvado" es para él justamente aquel que le exige una mayor responsabilidad, en tanto es el más necesitado de amor. Pero las decisiones habrá de tomarlas hasta la muerte en el seno de su espontaneidad, decidiéndose una y otra vez por lo correcto, serenamente. De modo que la acción no es nula: es intencional, es solicitada, es utilizada, y le pertenece a la creación. Solo que dicha acción ya no se impone por sobre el mundo, sino que crece en él como si fuera la negación de la acción.

*

¿Cuál es el fenómeno primordial eterno, presente aquí y ahora, que llamamos revelación? Es el del ser humano que no sale del momento del encuentro supremo tal como había ingresado en él. El momento del encuentro no es una "vivencia" que se suscita en el alma receptiva y se solaza: algo sucede en el ser humano. A veces como un soplo, a veces como una lucha, pero como sea, sucede. Aquel que emerge del acto esencial de la relación pura porta en su ser algo adicional, un crecimiento del que él no tenía noticias previas y cuyo origen no sabría describir. No importa cómo la orientación científica mundial, en su legíti-

ma pretensión de establecer una causalidad sin fisuras, clasifica la proveniencia de lo nuevo: para nosotros, que nos ocupamos de la contemplación real de lo que es real, no sirven ni el subconsciente ni ningún otro aparato psíquico. La realidad es que recibimos algo que antes no teníamos, y de un modo tal que sabemos que nos ha sido otorgado. En lenguaje bíblico: "Los que esperan a Dios tendrán nuevas fuerzas". Y en palabras de Nietzsche, que aun describe fielmente la realidad: "Tomamos sin preguntar quién es el que nos da".

El ser humano recibe, y no recibe un "contenido", sino una presencia, una presencia que es una fuerza. Esa presencia y esa fuerza incluyen tres elementos que están juntos, pero que vemos por separado. El primero es la íntegra plenitud de la reciprocidad real, el sentirse acogido, el estar vinculado, sin que uno pueda explicar en lo más mínimo cómo es aquello a lo que se está vinculado, y sin que la vinculación le facilite en absoluto la vida; de hecho, el vínculo hace la vida más difícil, pero más preñada de sentido. Y he aquí el segundo elemento: la inexpresable confirmación del sentido. Es algo que está garantizado, y ya nada, nada puede carecer de sentido. La pregunta por el sentido de la vida cesa de existir. Y si se la planteara aun, no sería tal vez para responderla. No sabes cómo mostrar ese sentido ni cómo definirlo, no tienes ni fórmula ni imágenes de él, y sin embargo te resulta más cierto que tus propias percepciones. ¿Para qué nos quiere, qué pretende de nosotros este sentido, a la vez manifiesto y encubierto? No quiere que lo interpretemos (tampoco somos capaces de hacerlo), sino que lo realicemos. Pues este es el tercer elemento: no es el sentido de "otra vida", sino el de esta, nuestra vida; no es el sentido de un "más allá", sino el de nuestro mundo, y quiere que lo aprobemos en esta vida, en este mundo. Se lo puede recibir, pero no se lo puede experimentar, y aunque no se lo pueda experimentar, sí se lo puede llevar a cabo, y eso es lo que quiere que hagamos. Su garantía no quiere quedarse encerrada en mí, sino nacer al mundo gracias a mí. Pero así como el sentido mismo no se deja trasmitir ni formular como un saber universalmente válido y aceptable, su comprobación no se puede trasponer como un imperativo válido. No está prescripto, no figura en una tabla que se pueda alzar y mostrar por encima de todos. El sentido que recibimos es comprobable por cada uno solo en la peculiaridad de su ser y en la de su

vida. Así como ninguna prescripción puede llevarnos al encuentro, ninguna puede sacarnos tampoco de él. Lo mismo que se precisa la aceptación de la presencia para ir en pos de él, se la precisa para salir de él, pero en un nuevo sentido. Se llega al encuentro con un sencillo tú en los labios, y con el tú en los labios se lo abandona para entrar al mundo.

Aquello ante lo que vivimos, en lo que vivimos, de lo que y por lo que vivimos: el misterio, ha seguido siendo lo que era. Se nos ha hecho presente y con su presencia se nos ha revelado como la salvación. Lo hemos "conocido", pero no tenemos ningún conocimiento de él que reduzca o atenúe su misterio. Nos hemos acercado a Dios, pero no al desciframiento, al descubrimiento del ser. Hemos percibido la salvación, pero no la solución. No podemos acudir a los demás con lo que hemos recibido y decir: esto es lo que hay que saber, esto es lo que hay que hacer. Solo podemos andar y comprobarlo. Y tampoco eso es un "imperativo": podemos hacerlo, tenemos que hacerlo.

Esa es la revelación eterna, presente aquí y ahora. No sé de ninguna revelación que en su fenómeno originario no sea igual, ni creo en alguna así. No creo en que Dios se dé nombre a sí mismo o se defina a sí mismo ante los seres humanos. La palabra de la revelación es: estaré cuando estaré. Lo que revela es lo que revela. Lo que es está ahí, nada más. La eterna fuente de energía fluye, el contacto eterno perdura, la voz eterna resuena, nada más.

*

Por su naturaleza, el tú eterno no puede transformarse en eso. Porque por su naturaleza, no se lo puede ubicar en medida o límite alguno, ni siquiera en la medida de lo inconmensurable y el límite de lo ilimitado. Porque por su naturaleza, no se lo puede concebir como una suma de cualidades, ni siquiera como una suma infinita de cualidades elevadas a un nivel trascendente. Porque no se lo puede encontrar ni en el mundo ni fuera de él. Porque no se lo puede experimentar. Porque no se lo puede pensar. Porque malogramos aquello que de veras es cuando decimos "yo creo que él es": incluso "él" es una metáfora, pero "tú" no lo es.

Y sin embargo, por nuestra propia naturaleza, continuamente hacemos del tú eterno un eso, una cosa, y hacemos de Dios un objeto. Y no por capricho. La historia de Dios en tanto cosa, el paso de Dios como cosa por la religión y sus formas marginales, por sus resplandores y penumbras, sus exaltaciones de la vida y sus destrucciones de la vida, el alejamiento del Dios vivo y el regreso a él, las transformaciones del presente, de la configuración, de la objetivación, de la conceptualización, de la disolución, de la renovación: todo esto es un camino, el camino.

¿De dónde provienen el conocimiento asentado y el establecido ejercicio de las religiones? La presencia y la fuerza de la revelación (pues necesariamente todas se remiten a cierto tipo de revelación, ya sea verbal, natural, o psíquica: estrictamente hablando, solo hay religiones reveladas), la presencia y la fuerza que reciben los seres humanos en la revelación, ¿cómo es que se vuelven un "contenido"?

La explicación tiene dos niveles. Vemos el nivel exterior, psíquico, cuando consideramos al ser humano en sí, fuera de la historia, y el nivel interior y fáctico, el fenómeno originario de la religión, cuando volvemos a colocarlo en la historia. Ambos se dan juntos.

El ser humano desea poseer a Dios, desea una posesión continua de Dios en el espacio y el tiempo. No quiere conformarse con la inexpresable confirmación del sentido: quiere que esta se extienda cual una cosa que siempre se pueda percibir y tener a mano, un continuo espacio-temporal y sin fisuras que le dé seguridad a su vida en cualquier circunstancia y a cada momento.

El afán de continuidad humano no se contenta con el ritmo vital de la relación pura, la alternancia de actualidad y de una latencia en la que disminuye solo nuestra capacidad de relacionarnos, y por lo tanto la presencia, pero no la presencia originaria. El ser humano anhela extensión en el tiempo, duración. Así es cómo Dios se torna un objeto de fe. Al principio, la fe completa en el tiempo los actos relacionales, y paulatinamente los va sustituyendo. En lugar del siempre renovado movimiento de concentración y de salida propio del ser, aparece el reposo de la fe en un eso. La empecinada confianza del luchador, que conoce la lejanía y la cercanía de Dios, se transforma cada vez más plenamente en la certeza que tiene el sujeto usufructuante de que nada podría sucederle, pues cree que hay alguien que no permitirá que nada le ocurra.

Tampoco satisface al afán de continuidad humano la estructura vital de la relación pura, la "soledad" del yo ante el tú, la ley según la cual el hombre, por más que pueda incluir al mundo en el encuentro, solo como persona puede ir hacia Dios y encontrarlo. Anhela extensión en el espacio, la representación mediante la cual la comunidad de fieles se une a su Dios. Así es cómo Dios se torna un objeto de culto. También el culto completa inicialmente en el tiempo los actos relacionales: insertando la plegaria viva, el inmediato hecho de decir tú en un contexto espacial de gran formato visual, conectándolo a la vida de los sentidos. Y también el culto se va volviendo gradualmente un sustituto: la plegaria común ya no apoya a la plegaria personal, sino que la desplaza, y dado que el acto esencial no admite reglas, la devoción regulada ocupa su sitio.

En verdad, sin embargo, la relación pura solo puede cimentarse en una estabilidad espacio-temporal si se encarna en la materia íntegra de la vida. No se la puede preservar: solo se la puede poner a prueba, solo se la puede llevar a cabo, llevar a cabo en la vida. El ser humano solo puede hacerle justicia a la relación con Dios que le ha sido acordada en la medida en que, según sus fuerzas, realiza renovadamente a Dios en el mundo y a diario. He ahí la única auténtica garantía de continuidad. La auténtica garantía de duración consiste en que la relación pura se pueda consumar cuando los seres se vuelven tú, cuando se elevan hasta el tú, resonando en todos ellos la sagrada palabra básica. El tiempo de la vida humana, así, alcanza una plenitud de realidad, y aunque dicha vida no pueda ni deba superar la relación del eso, está de tal manera atravesada por la relación que esta adquiere una permanencia radiante, penetrante. Los momentos del encuentro supremo ya no son relámpagos en las tinieblas, sino como una luna ascendente en una diáfana noche de estrellas. Y asimismo, la auténtica garantía de permanencia espacial consiste en que las relaciones humanas crean un círculo para su verdadero tú, como rayos que van desde todos los puntos del yo hacia el centro. Lo primero no es la periferia, no es la comunidad, sino esos rayos, la asociación de la relación con el centro. Esto es lo único que garantiza la genuina existencia de la comunidad.

Solo en la medida en que ambas, la vinculación del tiempo a una vida de salvación acorde con la relación y la vinculación del espacio a

una comunidad situada en el centro unificado, surgen y perduran, también puede surgir y perdurar en torno al altar invisible un cosmos humano, capturado en el espíritu y hecho con la materia mundana de los siglos de los siglos.

El encuentro con Dios no le sobreviene al ser humano para que piense sobre Dios, sino para que ponga a prueba el sentido en el mundo. Toda revelación es una llamada y una misión. Pero en lugar de realizarla, el ser humano efectúa una y otra vez una regresión hacia aquel que le revela; en vez de ocuparse del mundo, quiere ocuparse de Dios. Mas luego de la regresión, ya no está ante el tú: ahora no puede sino colocar un eso divino en el orden de las cosas, creer que sabe de Dios como se sabe de un eso, hablando de manera acorde. Así como la persona egoísta no vive en forma directa las cosas, por ejemplo una percepción, o un afecto, sino que reflexiona sobre su yo cuando percibe o cuando siente afecto y pierde de vista el proceso, así la persona ávida de Dios (que por lo demás puede entenderse muy bien en la misma alma con el caso anterior) reflexiona sobre aquel que le da algo y no permite que el don surta efecto, perdiendo a ambos de vista.

Si eres enviado en una misión, Dios sigue estando presente para ti, pues el que marcha en pos de cumplir una misión siempre tiene a Dios ante sí: cuanto más fielmente la cumple, más firme e intensamente se da la cercanía divina. Claro que no puede ocuparse de Dios, pero puede conversar con él. La regresión, en cambio, transforma a Dios en objeto. Su aparente orientación hacia la fuente primordial, en rigor de verdad, pertenece al movimiento universal de apartamiento de ella, tal como el aparente apartamiento del que cumple la misión corresponde, en realidad, al movimiento universal de orientación hacia ella.

Pues los dos movimientos fundamentales y meta-cósmicos del mundo, la expansión hacia su propio ser y el regreso a la solidaridad de la vinculación, alcanzan su máxima expresión humana, la verdadera forma espiritual de su conflicto y su equilibrio, de su unión y su separación, en la historia de la relación humana con Dios. En el acto de retorno, el verbo nace al mundo; en la expansión, cobra la forma de crisálida en pos de la religión; y en un nuevo retorno, renace con nuevas alas.

No es el arbitrio lo que aquí rige, a pesar de que el movimiento hacia el eso a veces va tan lejos que amenaza con detener y sofocar el de retorno al tú.

Las poderosas revelaciones que las religiones invocan son esencialmente semejantes a la revelación silenciosa que tiene lugar en todas partes y en todo momento. Las poderosas revelaciones que están en el origen de las grandes comunidades y en los puntos de inflexión de la era humana no son sino la revelación eterna. Mas la revelación no discurre a través de quien la recibe como si fuera por un embudo: se entrega a él y lo capta en todo su elemento, tal cual es, fundiéndose con él. Incluso el ser humano que actúa como "boca" es justamente eso, una boca, y no un portavoz. No es una herramienta, sino un órgano, un órgano que suena en forma autónoma; y sonar equivale a modular el tono.

Pero hay una diferencia cualitativa entre las diversas épocas históricas. Hay un tiempo de maduración en el que el verdadero elemento del espíritu humano, contenido, sepultado, madura bajo tierra, sometido a tantas presiones y tensiones que solo espera que lo toque aquel que ha de tocarlo para germinar. La revelación que aparece entonces aferra la íntegra sustancia ya madura, en la totalidad de su constitución, y forja con ella una forma, la nueva imagen de Dios en el mundo.

Reinos del mundo y del espíritu siempre renovados han sido así exaltados hasta la forma, convocados a la forma divina, en el decurso de la historia, en las transformaciones del elemento humano. Esferas siempre nuevas se vuelven el sitio de una teofanía. Lo que aquí está en acción no es el propio poder humano, ni tampoco el puro tránsito de Dios: es la mezcla de lo divino y lo humano. Quien tiene la misión de la revelación lleva en sus ojos una imagen de Dios, y por muy suprasensible que esta sea, la lleva en los ojos de su espíritu, en la fuerza visual de su espíritu, que es algo bien concreto y para nada metafórico. El espíritu también responde con una mirada, una mirada *formativa*. Aunque nosotros, criaturas terrenales, jamás vemos a Dios sin el mundo, sino solo el mundo en Dios, al mirar le damos eternamente forma a Dios.

La forma es también una mezcla de tú y eso. En la fe y en el culto puede quedarse paralizada en un objeto, pero merced a la esencia de la

relación que sigue viva en ella, siempre vuelve a hacerse presente. Dios está cerca de sus formas en la medida en que el ser humano no se las sustrae. En la verdadera plegaria, el culto y la fe se unen y se purifican en pro de una relación viva. Que la verdadera plegaria persista en las religiones da pruebas de su verdadera vida; ellas viven mientras la plegaria vive. La degeneración de las religiones significa la degeneración de la plegaria que vive en ellas: la objetividad sepulta progresivamente la capacidad de relacionarse que hay en ellas; cada vez les resulta más difícil decir tú con todo su ser; finalmente, para poder hacerlo él, el ser humano debe abandonar su falsa seguridad y asumir el riesgo de lo infinito, saliendo de la comunidad que se reúne bajo la cúpula del templo y no bajo el firmamento para adentrarse en la soledad última. Atribuir este impulso al "subjetivismo" implica desconocerlo por completo: la vida ante el rostro es la vida en la única realidad, lo verdaderamente "objetivo". Quien sale en busca de esta vida procura refugiarse en lo que verdaderamente es para salvarse del objetivismo aparente, ilusorio, antes de que este destruya su verdad. El subjetivismo es psicologización de Dios, y el objetivismo, cosificación de Dios. El primero es una falsa liberación, y el segundo, una falsa consolidación. Ambos son desvíos del camino de la realidad, ambos son un intento de sustituirlo por otra cosa.

Dios está cerca de sus formas si el ser humano no se las sustrae. Pero cuando el movimiento expansivo de la religión obstruye el movimiento de retorno y le sustrae la forma a Dios, la faz de la forma se extingue, sus labios mueren, sus manos cuelgan, Dios ya no la conoce, y la morada universal construida en torno a su altar, el cosmos humano, se derrumba. Y una de las cosas que entonces suceden es que en medio de la destrucción de su verdad, el ser humano deja de ver lo que ha ocurrido.

Y lo que ha ocurrido es la desintegración del verbo.

El verbo tiene su esencia en la revelación, su acción en la vida de la forma, y su validez en el hecho de dominar la forma ya muerta.

Así se da el ir y venir del verbo eterno y eternamente presente en la historia.

Los tiempos en los que aparece el verbo esencial son aquellos en los que se renuevan los lazos entre el yo y el mundo. Los tiempos en los

que impera el verbo efectivo son aquellos en los que se mantiene el acuerdo entre el yo y el mundo. Los tiempos en los que el verbo cobra validez son aquellos en los que se consuma la pérdida de realidad, la alienación entre el yo y el mundo, el devenir de la fatalidad... hasta que irrumpe el gran estremecimiento, y la retención de la respiración en la penumbra, y el silencio preparatorio.

Pero esta senda no es circular. Es el camino. Con el tiempo, la fatalidad se torna cada vez más opresiva, y el retorno, más explosivo. Y la teofanía se *aproxima* cada vez más, se aproxima más y más a la esfera que está *entre los seres*: se acerca al reino que se esconde en medio de nosotros, en el intersticio mismo. La historia es una misteriosa aproximación. Cada espiral de su ruta nos lleva a una mayor perdición y a un retorno más radical. Pero ese acontecimiento cuyo aspecto mundano se llama retorno, considerado desde el lado divino se llama salvación.

Epílogo

1

Cuando esbocé el primer borrador de este libro, hace más de cuarenta años, me impulsaba una necesidad interna. Una visión que me había acosado repetidamente desde mi juventud para volver siempre a opacarse había cobrado ahora una nitidez permanente, de una cualidad tan claramente suprapersonal que de inmediato supe que debía dar testimonio de ella. Tiempo después de que había yo alcanzado el nivel de expresión apropiado, pudiendo así redactar el libro en su forma definitiva, sucedió que aún quedaba mucho por agregar, mas en un lugar propio y en forma independiente. Así fue como surgieron algunos escritos de corta extensión que o bien iluminaban aquella visión mediante ejemplos, o bien la explicaban refutando objeciones, o también criticaban opiniones sobre la misma, opiniones a las que tengo mucho que agradecer pero de cuyo argumento central no se desprende mi más íntimo interés: el estrecho vínculo que hay entre las relaciones del ser humano con Dios y con sus congéneres. Con el tiempo se fueron añadiendo otras observaciones, ya sea sobre los fundamentos antropológicos, ya sobre las implicancias sociológicas. No obstante lo cual, se ha hecho evidente que de ninguna manera está todo lo suficientemente claro. Una y otra vez se me han acercado lectores a preguntarme qué quise decir con esto o aquello. Durante mucho tiempo le contesté en forma individual a cada uno, pero gradualmente fui advirtiendo que no era capaz de hacerle justicia a las demandas, y sobre todo que no podía limitar mi diálogo personal solo a aquellos lectores que se decidían

a hablar: acaso haya justamente entre los que callan algunos que merecerían especial atención. De modo que me dispuse a contestar en forma pública, empezando por algunas preguntas esenciales que están razonablemente interrelacionadas.

2

Con una cierta precisión, la pregunta inicial se deja formular más o menos así: si, como se afirma en el libro, no solo podemos estar en una relación de yo-tú con otros seres humanos, sino también con seres y cosas con los que nos encontramos en la naturaleza, ¿en qué consiste la auténtica diferencia entre la primera y la segunda.relación? O dicho con mayor exactitud: si la relación yo-tú acarrea una reciprocidad que involucra concretamente a ambos, el yo y el tú, ¿cómo es que se puede entender la relación con los entes naturales como una relación de este tipo? Y con más justeza aun: si hemos de aceptar que las criaturas y las cosas de la naturaleza que encontramos como nuestro "tú" nos conceden algún tipo de reciprocidad, ¿cuál es el carácter de esta y qué es lo que nos autoriza a aplicarles este concepto fundamental?

Claro que esta pregunta carece de una respuesta consensuada. En lugar de concebir a la naturaleza como un todo, según la costumbre, hemos de considerar aquí sus distintos reinos por separado. El ser humano supo "domesticar" a las bestias alguna vez, y aún sigue siendo capaz de producir este peculiar efecto. Lleva los animales a su esfera y los induce a aceptarlo a él, un extraño, de forma elemental, haciendo que "estén de acuerdo con él". Al acercárseles, al hablarles, obtiene de ellos una respuesta activa, a menudo sorprendente, y en general dicha respuesta es más intensa y directa cuanto más consiste la relación en un auténtico trato de tú. No es para nada raro que los animales, como los niños, sepan distinguir una ternura fingida. Pero también fuera del ámbito de la domesticación se da ocasionalmente un contacto similar entre hombres y animales: se trata de hombres que en lo profundo de su ser poseen una sociabilidad potencial para con los animales, con frecuencia no porque son personas más próximas a lo animal sino porque, en cambio, son espirituales por naturaleza.

El animal no está, como el ser humano, plegado en dos caras: el pliegue de las palabras básicas yo-tú y yo-eso le es ajeno, si bien puede tanto dirigirse a otros seres como contemplar objetos. Podríamos decir al menos que ese pliegue está latente en él, y visto desde la perspectiva de nuestro decirle tú a las criaturas, podemos llamar a esta esfera "el umbral de la mutualidad o reciprocidad".

Algo completamente distinto sucede con aquellos reinos naturales que carecen de la espontaneidad que compartimos con los animales. Nuestra concepción de los vegetales implica que no pueden reaccionar a nuestras acciones sobre ellos, que no pueden "responder". Sin embargo, esto no significa que no se nos conceda ningún tipo de reciprocidad. Claro que aquí no tenemos la actividad o la actitud de un ser individual, pero sí la reciprocidad del ser mismo, ninguna otra cosa que no sea el puro ser. La viva totalidad y unidad del árbol que se niega a la escrutadora mirada de quien meramente lo investiga y que se abre al que lo trata de tú se da precisamente cuando este último se hace presente: *él* le permite manifestarse al árbol, y ahora se manifiesta el ser del árbol. Nuestra habitual forma de pensar nos hace difícil ver en este caso que, gracias a nuestro comportamiento, se despierta algo de lo que posee ser y destella frente a nosotros. Lo que corresponde en la esfera que nos ocupa es hacerle justicia en forma desprejuiciada a la realidad que se nos abre. A esta vasta esfera, que abarca desde las piedras hasta las estrellas, me gustaría llamarla "preumbral", vale decir, el peldaño que precede al umbral.

3

Ahora surge la pregunta por la esfera a la que podríamos llamar, según nuestro lenguaje figurativo, el "supraumbral" (*superliminare*), o sea la viga que está sobre la puerta: la esfera del espíritu.

También en este caso debemos trazar una separación entre dos reinos, pero ahora una que cala más hondo que la que es interna a la naturaleza. Es la que presenta, por un lado, lo propio del espíritu que ya ha ingresado al mundo y se hace perceptible en él por medio de nuestros sentidos, y por otro lado, lo que aún no ha ingresado al mundo pe -

ro está listo a acceder a él y se nos hace presente. Dicha separación se basa en el hecho de que –por así decirlo– puedo mostrarte, lector, lo que habiendo sido moldeado por el espíritu ya ha ingresado al mundo, pero no lo otro. Puedo señalarte las cosas moldeadas por el espíritu, que en nuestro mundo común están tan "a mano" como una cosa o un ser de la naturaleza, como si fueran algo que te resulta accesible concreta o potencialmente, pero no puedo señalarte lo que todavía no ingresó al mundo. Si también me preguntaran dónde ha de encontrarse la reciprocidad en esta región fronteriza, solo me quedaría referirme indirectamente a determinados procesos de la vida humana, procesos apenas descriptibles en los que el espíritu acontece como encuentro; y si al fin no fuera suficiente con esta vía indirecta, lector, no me quedaría otro camino que apelar al testimonio de tus propios secretos íntimos, un tanto ocultos, pero sin duda todavía accesibles.

Volvamos entonces al primer territorio, al de lo que está "a mano". Aquí es posible aducir ejemplos.

Que aquel que formula la pregunta se figure uno de los dichos tradicionales de un maestro muerto hace miles de años, y que procure, tanto como pueda, oír y percibir el dicho solo con sus oídos, como si el orador se lo hubiese transmitido de viva voz, incluso a él en persona. Para eso debe entregarse con todo su ser al orador, que no está a mano, pero cuyo dicho sí lo está; vale decir, ante aquel que está vivo y muerto a la vez debe asumir la actitud que yo llamo tratar de tú. Si logra hacerlo (para lo cual, por cierto, la voluntad y el esfuerzo no alcanzan, pero siempre se puede tratar), escuchará, al principio quizá solo vagamente, una voz que le sonará idéntica a la de los demás dichos propios del mismo maestro. Ya no podrá hacer lo que hacía cuando trataba al dicho como un objeto: no podrá separar de este ni el contenido ni el ritmo. Ahora recibe solo la indivisible totalidad de algo dicho.

Pero esto se da aún en una persona, en la respectiva manifestación de una persona con sus palabras. Y yo no pienso, sin embargo, en la permanencia de una existencia personal limitada a la palabra. Por ende, como complemento debo referirme a un ejemplo que no esté ligado a nada de índole personal. Elijo uno, como siempre, que para algunos está asociado a recuerdos muy nítidos. Se trata de la columna dórica, donde quiera que se le presente a una persona lista y dispuesta

a dirigir su atención hacia ella. Me topé por primera vez con ella en Siracusa, en la pared de una iglesia donde alguna vez había sido amurada: una secreta medida primordial, representada en una figura tan sencilla que nada individual había en ella para ver, ni nada individual para disfrutar. Eso sí, se podía lograr lo que fui capaz de lograr: hacerle frente y detenerse ante esa configuración espiritual, que cobró cuerpo tras haber pasado por las mentes y las manos de los hombres. ¿Se desvanece aquí el concepto de reciprocidad? O solo vuelve a hundirse en la penumbra, o bien se transforma en materia tangible, clara y confiable, pero que rechaza esquivamente lo conceptual.

Desde aquí podemos avistar, además, aquel otro reino, el reino de "lo que no está a mano", el del contacto con las "esencias espirituales", el del *origen* de la palabra y la forma.

Espíritu que se hace palabra, espíritu que se hace forma... Todo aquel que ha sido tocado por el espíritu y que no se ha cerrado a él conoce en alguna medida el hecho fundamental: que nada que no haya sido sembrado germina y crece en el mundo humano, sino que surge de los encuentros con el otro. No encuentros con ideas platónicas (de las que no tengo ningún conocimiento directo y que no soy capaz de comprender como existentes), pero sí con el espíritu, que nos rodea y nos inspira con su soplido. Vuelvo a recordar la rara confesión de Nietzsche, que circunscribía el proceso de la "inspiración" al hecho de que uno toma sin preguntar quién es el que da. Sea como sea, no se pregunta, pero sí se agradece.

Quien conoce el hálito del espíritu está perdido si quiere dominar al espíritu o determinar su naturaleza. Pero también comete una deslealtad quien se atribuye el don a sí mismo.

4

Consideremos una vez más lo que llevamos dicho sobre los encuentros con lo natural y los encuentros con lo espiritual. Ahora podemos preguntar: ¿tenemos derecho a decir que "se nos responde" o que "se nos habla" –lo cual es externo a todo aquello a lo que en nuestra consideración de los órdenes del ser le reconocemos espontaneidad y

conciencia– como si fueran una respuesta o una alocución que tienen lugar en el mundo en el que vivimos? Lo que aquí se ha dicho al respecto, ¿tiene alguna otra validez que la de una metáfora personificadora? ¿No nos acecha el peligro de un "misticismo" problemático, que borra todos aquellos límites que el conocimiento racional ha trazado y que necesariamente hay que trazar?

La clara y sólida estructura de la relación yo-tú, familiar a todo aquel que posee un corazón ingenuo y el valor para afrontarla, no es de naturaleza mística. Para comprenderla, a veces tenemos que despojarnos de nuestra mentalidad habitual, sin abandonar, sin embargo, las normas primordiales que determinan lo que el ser humano piensa de la realidad. Al igual que en el reino de la naturaleza, en el del espíritu –del espíritu que perdura en los dichos y en las obras y del espíritu que quiere volverse dichos y obras– se puede comprender lo que actúa sobre nosotros como la acción de lo que tiene ser.

5

La próxima pregunta ya no concierne al umbral, el preumbral y el supraumbral de la mutualidad o reciprocidad, sino a la mutualidad misma en tanto puerta de entrada a nuestra existencia.

Preguntémonos: ¿cómo actúa la relación yo-tú entre seres humanos? ¿Se da siempre en una reciprocidad plena? ¿Tiene posibilidades de hacerlo, le está permitido hacerlo? ¿No está –como todo lo que es humano– a merced de las limitaciones provocadas por nuestra ineptitud, y sometida a las limitaciones provocadas por las leyes internas de nuestra convivencia?

Claro que el primero de estos dos obstáculos ya nos resulta bastante conocido. Desde el propio toparte día a día con la desconcertante mirada del "prójimo", que sin embargo te necesita, hasta la melancolía de los hombres sagrados que una y otra vez han hecho en vano la gran ofrenda, todo te dice que la reciprocidad absoluta no es inherente a la convivencia humana. Es una gracia para la que hay que estar siempre listo y que nunca se consigue en forma segura.

No obstante, hay algunas relaciones yo-tú que, por su naturaleza

misma, no pueden desarrollarse hasta constituir una mutualidad plena si conservan dicha naturaleza.

En otro lugar he caracterizado como tal a la relación del auténtico educador con su alumno. Para ayudar a que se realicen las mejores posibilidades contenidas en este, el maestro debe estimarlo como esa persona particular que es, tanto en su potencialidad como en su aspecto concreto, y más específicamente, no debe ver en él una mera suma de atributos, aspiraciones e inhibiciones, sino tomar conciencia de la suya como de una integridad y afirmarlo en ella. Solo puede lograr esto si, dado el caso, encuentra a su alumno como un socio en una situación bipolar. Y para que su influencia sobre él sea significativa y uniforme, debe vivenciar dicha situación en todo momento, no solo a partir de sus propias metas sino también de las de el que está frente a él; debe practicar el tipo de realización que llamo inclusión. Pero aunque llegara a despertar también en su alumno la relación yo-tú, aunque además lo pensara y lo afirmara en su particularidad, la específica relación educativa no podría continuar si el alumno ejerciera la inclusión por su lado y vivenciara por ende la parte propia del educador en la situación que les es común. Ya sea que la relación yo-tú se termina o que adquiere el carácter de una amistad, que es totalmente distinto, es evidente que la relación específicamente educativa como tal no condice con la mutualidad plena.

Otro ejemplo –no menos instructivo– de las limitaciones normativas de la reciprocidad nos lo da la relación entre un auténtico psicoterapeuta y su paciente. Si el terapeuta se satisface con "analizarlo" (o sea, con traer a la luz factores inconscientes de su microcosmos y poner al servicio de un trabajo consciente las energías transformadas mediante tal descubrimiento), podría tener éxito con algunos reajustes. Como mucho, podría ayudar a que una mente dispersa y desestructurada tenga un poco de concentración y de orden. Pero con lo que propiamente se le ha encomendado, con la regeneración del centro atrofiado de una persona, no podrá cumplir. Solo logrará hacerlo quien sepa captar la unidad latente del alma que sufre con la mirada amplia del médico, y eso se consigue solamente con la actitud propia de una asociación entre persona y persona, no con la observación y la investigación de un objeto de estudio. A fin de favorecer coherentemente la liberación y la

realización de esa unidad en una nueva aceptación del mundo por parte de la persona, el terapeuta debe situarse, como el educador del caso anterior, no tan solo en el polo que le corresponde en la relación bipolar, sino, con la fuerza de la visualización, también en el otro polo, experimentando los efectos de su propia acción. Una vez más, la relación específica, en este caso "curativa", se acabaría en el instante mismo en que el paciente realizara la inclusión por su lado, vivenciando así los sucesos también desde el polo del médico. Solo puede curar, así como educar, el que vive frente a algo y sin embargo, a la vez está alejado.

El ejemplo más claro de las limitaciones normativas que impone la reciprocidad estaría dado por el caso del sacerdote, pues si aquí la contraparte realizara la inclusión, mancillaría la sagrada autenticidad de la misión.

Toda relación yo-tú interna a un vínculo cuya especificidad es el accionar con un fin determinado de una parte por sobre la otra existe gracias a una reciprocidad que nunca ha de llegar a ser completa por imposición.

6

En este contexto solo se puede discutir una única cuestión más, y hay que considerarla porque es por lejos la más importante.

¿Cómo es que el eterno tú, se nos pregunta, puede ser a la vez excluyente e incluyente en una relación? ¿Cómo es que la relación de tú que el ser humano sostiene con Dios, la cual requiere una orientación incondicional y siempre atenta hacia él, puede abarcar sin embargo todas las otras relaciones yo-tú de esa persona y llevarlas, por así decirlo, a Dios?

Nótese que no preguntamos por Dios, sino por nuestra relación con él. No obstante lo cual, debo hablar de él para poder contestar. Pues nuestra relación con él está tan por encima de las contradicciones como él lo está.

Por supuesto que solo hablaremos de lo que es Dios en su relación con el ser humano. E incluso eso solo puede decirse con una paradoja, o más exactamente, con el uso paradójico de un concepto; y más pre-

cisamente aun: con la combinación paradójica de un concepto nominal y un adjetivo que contradice el contenido para nosotros habitual de dicho concepto. La validación de esta contradicción debe dar lugar a la comprensión de que es así y solo así como se justifica la indispensable designación del objeto por medio de este concepto. El contenido del concepto pasa por una expansión cataclísmica y transformadora, pero lo mismo nos ocurre con todo concepto que, impulsados por la realidad de la fe, tomamos de la inmanencia y lo aplicamos a la obra de la trascendencia.

Designar a Dios como si fuera una persona es indispensable para aquel que, como yo, no se refiere a ningún principio cuando dice "Dios", por más que místicos como Eckhart a veces lo equiparan con "el ser", y que como yo, no se refiere a ninguna idea cuando dice "Dios", por más que filósofos como Platón ocasionalmente puedan considerarlo así; sino aquel que, como yo, con "Dios" –donde sea que además pueda estar– se refiere en cambio al que con actos creadores, reveladores, redentores, entra en una relación inmediata con nosotros, los seres humanos, haciéndonos posible así entrar en una relación inmediata con él. Este sustento y sentido de nuestra existencia constituye una y otra vez una mutualidad, tal como solo puede darse entre personas. El concepto de ser persona es, por supuesto, totalmente incapaz de expresar la esencia de Dios, pero está permitido y es necesario decir que Dios es *también* una persona. Si excepcionalmente yo quisiera traducir lo que entiendo por ello al lenguaje de un filósofo, Spinoza, tendría que decir que los infinitos atributos de Dios que conocemos no son dos (como Spinoza pensaba), sino tres: la espiritualidad (donde se origina lo que llamamos espíritu), la naturalidad (que se representa en lo que conocemos como naturaleza), y el tercero, el ser persona. De este atributo derivan mi ser persona y el de todos los demás seres humanos, así como de los otros dos derivan tanto mi ser espíritu y el de los demás como mi ser naturaleza y el de los demás. Y solo este tercer atributo, el de ser persona, se nos da a conocer inmediatamente en su calidad de tal.

Pero ahora, al apelar al contenido familiar del concepto de persona, aparece la contradicción. Se muestra en el hecho de que es propio de una persona que su autonomía resida en sí misma, pero en el conjun-

to, dicha autonomía se relativiza merced a la pluralidad de las demás; lo cual, por cierto, no podría ser válido para Dios. A esta contradicción se le contrapone la paradójica designación de Dios como la persona absoluta, o sea, la que no es relativizable. Dios entra en la relación inmediata con nosotros como la persona absoluta. La contradicción debe dar paso a una intuición más profunda.

Podemos decir ahora que Dios se nos hace absoluto cuando entra en relación con el ser humano. El que se orienta hacia él no precisa alejarse de ninguna otra relación yo-tú: legítimamente las transporta todas hacia él y las transfigura "en el rostro de Dios".

Sin embargo, uno ante todo debería cuidarse de comprender el diálogo con Dios –el diálogo sobre el que yo debía hablar en este libro y en casi todos los que le siguieron– como algo que ocurre meramente junto a –o por encima de– lo cotidiano. El hecho de que Dios se dirija a los humanos penetra el acontecer de cada una de nuestras propias vidas y todo lo que acontece en el mundo a nuestro alrededor, todo lo biográfico y todo lo histórico, y lo transforma en una instrucción, en una exigencia para ti y para mí. Este lenguaje personal posibilita y estimula a que cada evento, cada situación exija de la persona humana resistencia y decisión. A menudo pensamos que no hay nada para escuchar, y sin embargo hace mucho que nos tapamos los oídos con cera.

La existencia de la mutualidad entre Dios y el ser humano es indemostrable, tanto como lo es la existencia de Dios. No obstante, quien se atreve a hablar de ella da testimonio y convoca el testimonio de aquel a quien habla, un testimonio presente o futuro.

Jerusalem, octubre de 1957

Otros ensayos

Diálogo

a P.

El abismo y la luz de los mundos,
Apremio y afán de eternidad,
Visión, acontecimiento y poema:
Un diálogo era, y lo es contigo

Descripción

Recuerdo originario

Ocasionalmente, tras un intervalo de varios años, el mismo sueño retorna a mí bajo diversas transformaciones: lo llamo el sueño de la doble llamada. Su contexto sigue siendo idéntico, en tanto siempre se trata de un mundo pobremente equipado, "primitivo": me encuentro en una gran cueva, como las Latomías de Siracusa, o en una construcción de barro que al despertar me recuerda las aldeas de los *fellahin* egipcios, pero también al borde de un bosque gigantesco, como el cual no recuerdo haber visto ninguno. El sueño puede comenzar de formas muy distintas, pero siempre empieza con que me sucede algo extraordinario, por ejemplo, que un animal pequeño, semejante a un cachorro de león, cuyo nombre conozco en el sueño y no en la vigilia, me desgarra el brazo, y solo lo domino tras muchos esfuerzos. Lo raro, entonces, es que esa primera parte de la historia soñada, con mucho la más rica tanto por su duración como por el significado externo de los sucesos, se desarrolla siempre con un ritmo acelerado, como si no le importara. Y

de pronto desacelera: ahí estoy, y grito. Tal como veo lo sucedido ya en la vigilia, tendría que aceptar que mi grito –según lo que le precediera– es alegre alguna vez, temeroso en otra ocasión, e incluso, alguna otra vez, doliente y triunfal al mismo tiempo. Mas cuando lo recuerdo, a la mañana, no es ni tan expresivo ni tan variado: es siempre el mismo grito, inarticulado, pero rítmicamente estricto, que oscila hasta alcanzar una plenitud que mi garganta no resistiría despierta, largo y lento, muy lenta y largamente, un grito que es una canción. Cuando concluye, mi corazón se detiene. Pero entonces, desde algún lugar remoto, me llega otro grito, otro y el mismo, el mismo emitido o cantado por otra voz, y que sin embargo no es el mismo: no, de ningún modo es un "eco" del mío, sino más bien una auténtica réplica, que no repite mi grito tono por tono, ni siquiera tenuemente, sino que les corresponde, les responde, y a tal punto que mis propios tonos, que a mis oídos no resultaban en absoluto cuestionadores, aparecen ahora como cuestionamientos, como una larga serie de preguntas de las cuales todas reciben una respuesta, una respuesta igual de inexplicable. No obstante, los gritos que responden a ese mismo grito no parecen iguales entre sí. La voz es nueva en cada ocasión. Pero a juzgar por cómo termina la respuesta, en el instante posterior a la emisión del sonido, me sobreviene una certeza, una verdadera certeza onírica: ahora ha ocurrido. Nada más. Tan solo eso, y exactamente así: ahora ha ocurrido. Si tuviera que tratar de explicarlo, diría que ese suceso que me indujo a gritar recién ha ocurrido real e indudablemente ahora, con la réplica.

Y así ha vuelto siempre ese sueño, hasta la última vez, hace ya dos años. Al principio fue como de costumbre (era el sueño del animal), mi grito se desvaneció, de nuevo se me paralizó el corazón. Pero luego hubo silencio. No hubo réplica alguna. Escuché y no percibí ningún sonido. Y es que por primera vez *esperaba* la respuesta, que siempre me sorprendía como si jamás la hubiera oído antes; y la respuesta no llegó. Sin embargo, algo me ocurrió: como si hasta entonces no hubiera tenido otra vía de acceso para sentir el mundo exterior que la de los oídos y me descubriera ahora como un ser esencialmente equipado con sentidos, revestidos de órganos y desnudos, así me entregaba a la lejanía, abierto a todo lo que se puede recibir y percibir. Y silenciosamente llegó la respuesta, no desde la distancia, sino del aire a mi alrededor. En

realidad no llegó: ya estaba allí. Estaba allí –acaso pueda explicarlo así– desde antes de mi grito, estaba allí y ahora se dejaba recibir por mí porque yo me abría a ella. La percibí tan plenamente como solo he percibido la réplica en uno de mis primeros sueños. Si tuviera que decir con qué la percibí, diría que con todos los poros de mi cuerpo. Me respondió como solo me había correspondido la réplica en mis primeros sueños. Pero incluso la superó por una perfección desconocida, difícil de describir: justamente porque la respuesta ya estaba allí.

Cuando terminé de percibirla, sentí de nuevo –y más sonoramente que nunca– esa certeza: ahora había ocurrido.

El silencio comunicativo

Así como hablar solícitamente uno con otro no constituye una conversación (tal como lo muestra a las claras ese raro deporte de personas más o menos dotadas intelectualmente, que con justeza se llama "discusión" o "confrontación"), para una conversación no se precisa ningún sonido, y ni siquiera ningún gesto. El lenguaje puede renunciar a toda manifestación sensible y seguir siendo lenguaje.

Claro que no me refiero al cariñoso silencio que se da entre los enamorados, que puede satisfacer su expresión y su conformidad en una mirada, y de hecho en la mera comunión de una contemplación mutua, sugestiva. Pero tampoco pienso en el silencio compartido de los místicos, según lo refieren el franciscano Egidio y Luis de Francia (o casi idénticamente, dos rabinos jasídicos), quienes en su único encuentro no pronunciaron palabra alguna, sino que se entendieron mutuamente "en el espejo del rostro divino"; puesto que también en este caso es expresivo el gesto, una actitud corporal del uno ante el otro.

Quiero ilustrar lo que pienso con un ejemplo.

Imaginemos dos hombres sentados uno junto a otro, en cualquier lugar solitario del mundo. No hablan entre sí, no se miran, nunca se han dirigido uno al otro. No se tienen confianza, uno no sabe de la vida del otro, se han conocido hoy a la mañana temprano, de paseo. En este momento ninguno piensa en el otro; no precisamos saber en qué piensan. Uno está sentado en el banco a su manera: sereno, acogedora-

mente atento a todo cuanto pueda surgir; su ser parece decir que sería demasiado poco estar dispuesto, que realmente se tendría que estar *ahí*. En cuanto al otro: su actitud no lo delata, es un hombre que se contiene, que se reprime; mas quien lo conoce, sabe que arrastra un hechizo desde la infancia, que su moderación es algo más que una postura, y que detrás de su actitud se halla la impenetrable incapacidad de comunicarse. Y entonces –imaginemos que esta es una de esas horas que logran romper los férreos siete sellos de nuestro corazón– el hechizo se termina, inesperadamente. Tampoco ahora dice alguna palabra, ni mueve un dedo. Y sin embargo, hace algo. El fin del hechizo –de donde sea que proviene– ha acontecido en él sin su participación. Pero ahora él actúa en forma tal que supera una reserva sobre la que solo él mismo tiene poder. La comunicación fluye desde él ya sin reservas, y el silencio la conduce a su vecino, a quien estaba dirigida, y que a su vez la recibe sin reservas, como a todo auténtico destino con que se encuentra. A nadie, ni siquiera a sí mismo, podrá contarle lo que ha experimentado. ¿Qué "sabe" ahora del otro? Ya no se necesita ningún saber. Pues cuando se ha impuesto la franqueza entre los seres humanos, incluso sin palabras, ha acontecido sacramentalmente la palabra dialógica.

Las opiniones y lo real

Aunque tenga su vida característica en los signos, es decir, en los sonidos y los gestos (las letras solo cuentan aquí en casos especiales, como por ejemplo cuando en una reunión de amigos se pasan notas de un lado a otro de la mesa), el diálogo humano puede darse sin signos, si bien, por cierto, no en forma objetivamente comprensible. Por otro lado, pareciera que un elemento de la comunicación –por interno que sea– le pertenece a su propia esencia. Pero en sus momentos más intensos el diálogo sobrepasa también esos límites. Se consuma fuera de los contenidos comunicados o comunicables, incluso los más personales, y sin embargo no en un proceso "místico", por caso, sino en un proceso fáctico en sentido estricto, totalmente inserto en el común mundo humano y en la concreta serie temporal.

jeto de ese poema específico. Pero cuando leemos, con igual fidelidad, otros poemas del mismo poeta, sus sujetos confluyen en toda su multiplicidad, complementándose y confirmándose entre sí, conformando una existencia polifónica de la persona.

Así surge ante nosotros, idéntico al que envía los signos, al que habla lo que se nos dice en nuestra vida, a los dioses momentáneos, el señor de la voz, el único.

Arriba y abajo

Arriba y abajo están mutuamente vinculados. Si alguien quiere hablar con los seres humanos sin hablar con Dios, su palabra no se consuma. Pero si alguien quiere hablar con Dios sin hablar con los seres humanos, su palabra se extravía.

Se cuenta que un hombre inspirado por Dios fue una vez desde el dominio de las criaturas hasta el gran vacío. Anduvo hasta que llegó a las puertas del misterio. Golpeó. Desde adentro le gritaron: "¿Qué quieres aquí?". Y dijo: "He difundido tu alabanza en los oídos de los mortales, pero no me oyeron. Así que acudo a ti para que me oigas y me respondas". "Vuelve", le dijeron desde el interior, "que aquí no hay oídos para ti. En la sordera de los mortales he puesto mi escucha."

El habla de Dios conduce al ser humano al espacio del lenguaje vivo, donde las voces de las criaturas se palpan unas a otras y justamente en la ausencia alcanzan al compañero eterno.

Responsabilidad

Hay que recuperar el concepto de responsabilidad del ámbito de la ética especializada, de un "deber" que flota libremente en el aire, y devolverlo al ámbito de la vida que vivimos. Solo hay responsabilidad auténtica cuando hay respuesta verdadera.

¿Respuesta a qué?

A lo que le sucede a uno, lo nos que toca ver, oír, sentir. Para quien está atento, cada hora concreta –con su cuota de mundo y de destino–

conozco otra plenitud que la plenitud de la demanda y la responsabilidad propia de cada hora mortal. Y aunque esté muy lejos de ser lo mismo, sé que en mis demandas se me hacen demandas a mí y puedo responder con responsabilidad, y sé quién habla y exige una respuesta.

No sé mucho más. Si eso es la religión, entonces es simplemente *todo*, todo lo vivido en su posibilidad de diálogo.

Aquí también hay espacio para sus formas más elevadas. Así como cuando rezas y al hacerlo no te alejas de esta, tu vida, sino que justamente piensas en ella mientras rezas (aun si solo para renunciar a ella), así también en los momentos de lo inaudito y lo impactante, cuando desde lo alto se te llama, se te ordena, se te elige, se te autoriza o se te envía, se piensa en ti y en esta, tu porción mortal de vida, y este instante no desaparece como producto de eso, sino que se apoya en lo que ha sucedido y convoca a lo que aún queda por vivir: no te devora una plenitud sin vínculos, sino que la vinculación te requiere.

¿Quién habla?

En los signos de la vida que nos acontece se nos habla. ¿Quién habla?

No nos sería útil apelar al vocablo "Dios" como réplica, si no lo hacemos desde esas horas decisivas de la existencia personal en las que debimos olvidar todo lo que creíamos saber de Dios, cuando no pudimos conservar nada de lo recibido, de lo aprendido, de lo inventado, ni un jirón de saber, y nos vimos sumergidos en la noche.

Cuando emergimos de ella hacia una nueva vida y empezamos a recibir los signos, ¿qué podemos saber del que –o de lo que– nos los envía? Solo lo que ocasionalmente experimentamos en los signos mismos. Si al que habla ese lenguaje lo llamamos Dios, entonces es siempre el Dios de un instante, un Dios momentáneo.

He de usar una comparación torpe, dado que no conozco una mejor.

Cuando captamos de veras un poema, sabemos del poeta solo lo que aprendemos en el poema. Ningún saber biográfico vale para una captación pura de lo que hay que captar: el yo que nos afecta es el su -

siniestro, iluminando al cabo un camino que se adentraba en la relampagueante oscuridad del misterio mismo. Pero también, sin que mediara etapa intermedia alguna, el tiempo se partía: primero la firme estructura del mundo, luego la aun más firme fe en uno mismo se marchaba, y te veías entregado a la plenitud. Lo "religioso" te sustraía. Allá estaban la existencia acostumbrada y sus asuntos, mas aquí persistían la iluminación, el éxtasis, el rapto, sin tiempo ni sucesión. De esta forma, tu propio ser abarcaba una vida aquí y una más allá, y no había más vínculo que el momento actual de la transición.

La ilegitimidad de semejante división de la vida temporal, que fluye hacia la muerte y la eternidad y que solo alcanza su plenitud frente a estas consumando su temporalidad, se me reveló mediante un evento cotidiano, un evento juzgatorio, que juzgaba con esa sentencia de labios cerrados y mirada impertérrita con que el curso activo de las cosas gusta pronunciarse.

Lo que sucedió fue simplemente que una tarde, después de una mañana de entusiasmo "religioso", recibí la visita de un joven desconocido, sin que yo estuviera presente de espíritu durante la misma. Desde ya que no dejé de hacer que la reunión fuera amigable. No lo traté menos cordialmente que al resto de sus contemporáneos, que solían buscarme alrededor de la misma hora del día como a un oráculo que está dispuesto a escuchar a la razón. Conversé con él atentamente, abiertamente, solo que omití adivinar las preguntas que no formuló. Poco tiempo después, y a través de uno de sus amigos (pues él ya no estaba vivo), supe el contenido esencial de esas preguntas. Me enteré de que no había acudido a mí por casualidad, sino impulsado por el destino; no en busca de una charla, sino de una decisión. Había acudido a mí, había venido justo en ese momento. ¿Qué es lo que esperamos cuando estamos desesperados y sin embargo acudimos a un hombre? Seguramente, una presencia por medio de la cual se nos diga que a pesar de todo, hay un sentido.

Desde entonces, he renunciado a lo "religioso" que no es sino excepción, sustracción, exaltación, éxtasis; o quizá lo "religioso" me abandonó. No poseo ninguna otra cosa que lo cotidiano, de lo cual jamás me veo sustraído. El misterio ya no está expuesto, se ha escapado o ha instalado su morada aquí mismo, donde todo sucede como sucede. No

(La pregunta. Pues esa es la otra gran oposición entre el carácter de signo de la interpretación y el lenguaje de los signos al que aquí aludo: este no es nunca información, ni mensaje, ni calma.)

La fe está en el flujo de la unicidad, que el saber extiende. Las construcciones de emergencia de la analógica y la tipología son indispensables para la labor del espíritu humano, pero entrar en ellas sería fugarnos cuando a ti y a mí nos confronta la pregunta del que pregunta. Solamente en el flujo se pone a prueba y se completa la vida vivida.

Con todo respeto del continuo espacio-temporal del universo, en términos vitales yo solo conozco el concreto universal, que me basta en cada ocasión, a cada instante. Puedo separarlo en sus distintos componentes, puedo distribuirlos en grupos comparativos de fenómenos similares, puedo derivarlos de componentes previos, remitirlos a componentes más simples, y cuando lo haya hecho, no habré ni tocado mi concreto universal: inseparable, incomparable, irreductible, me mira ahora con horror, por única vez. Del mismo modo, en el ballet de Stravinsky, cuando el director del teatro andante de marionetas quiere mostrarle al público de la feria que el Pierrot que los asustaba no es sino una escoba de paja vestida, lo desarma... y se desploma, temblando, pues sobre el techo del puesto de feria está el Petruschka vivo, que se ríe de él.

El verdadero nombre del concreto universal es la creación, confiada a mí, a cada ser humano. En ella se nos conceden los signos del habla.

Una conversión

En los años de juventud, lo "religioso" era para mí la excepción. Había horas que se apartaban del curso corriente de las cosas. En un lugar u otro, se fisuraba la dura corteza de la vida cotidiana, y entonces la confiable permanencia de las apariencias se derrumbaba: el impacto que tenía lugar hacía estallar su ley en pedazos. La "experiencia religiosa" era la experiencia de una alteridad, de algo que no se ajustaba al contexto vital. Podía comenzar con algo habitual, con la consideración de algún objeto familiar que inesperadamente se tornaba misterioso y

Desde esta torre de los tiempos, si alguno de sus porteros le presta algo de atención a tales pensamientos, se me objetará que no es sino una variedad de superstición primitiva el creer que los eventos cósmicos y telúricos poseen un significado comprensible e inmediato para la vida de la persona humana. En lugar de entender un evento física, biológica, sociológicamente (para lo que a mí, desde siempre inclinado a admirar la investigación genuina, me basta con que los que lo hacen sepan qué hacer y no pierdan de vista los límites del campo en el que se mueven), se busca llegar más allá de su presunta significancia, para la que en un razonable continuo espacio-temporal no hay lugar.

Así que yo habría ingresado inadvertidamente en la sociedad de los augures, de los cuales, como se sabe, hay curiosas formas modernas.

Mas ya sea que se examinan el hígado o las estrellas, de los signos de los augures es característico que constan en un diccionario, aunque no necesariamente en uno escrito. Y por más secretamente transmitida que sea la información, aquel que busca en los signos *sabe distinguir* qué inflexión vital indica simplemente este o aquel otro signo. Y por más que la coincidencia de diversos signos de distinto tipo pueda crear dificultades específicas de separación y combinación, se puede "consultar" el diccionario. La rúbrica común de todo impulso es la recurrencia: lo que permanece igual, que fue establecido de una vez por todas, la continua aplicabilidad de reglas, leyes y deducciones analógicas. Para mí, lo que se llama superstición se presenta antes como una pseudociencia. De la "superstición" con respecto al número trece hay un camino directo hasta las más vertiginosas alturas de la gnosis; no es ni el remedo de una verdadera fe.

Pues la verdadera fe –si así puedo designar al presentarse y escuchar– comienza allí donde cesan las averiguaciones, donde uno acaba con ellas. Lo que me sucede me dice algo, pero ningún saber esotérico puede revelarme qué es lo que me lo dice, pues nunca antes ha sido dicho, ni se compone de sonidos que hayan sido dichos antes. Es tan indefinible como intraducible, no lo puedo explicar ni puedo exponerlo; en absoluto es un qué, sino que se me dice en mi vida. No es una experiencia que se puede recordar independientemente de su situación: siempre queda el habla propia de ese instante, que no se puede aislar, queda la pregunta del que pregunta y quiere una respuesta.

puede rehusarse a ser el receptáculo de la palabra. Los límites de la posibilidad de lo dialógico son los límites del tomar conciencia.

Los signos

Cada uno de nosotros se guarece en una coraza cuya función es la de repeler los signos. Estos nos acontecen incesantemente, vivir significa que a uno se le dirige la palabra; basta con que estemos presentes, con que solo percibamos. Pero el riesgo nos resulta demasiado grande: los mudos truenos parecen amenazar con destruirnos, por lo que perfeccionamos de generación en generación el aparato defensivo. Toda nuestra ciencia nos asegura: "tranquilízate, todo sucede exactamente como debe suceder, pero nada apunta a ti, no se piensa en ti, solo se trata del 'mundo': puedes experimentarlo como quieras, mas lo que hagas con él proviene exclusivamente de ti, no se te exige nada, no se te dirige la palabra, todo está tranquilo".

Cada uno de nosotros se guarece en una coraza que pronto dejamos de advertir, por costumbre. Solo hay instantes que la perforan, sensibilizando el alma. Y cuando nos acontece uno de tales instantes y lo advertimos, nos preguntamos: "¿qué cosa particular ha sucedido?, ¿no es algo como lo que me pasa todos los días?"; y entonces podemos respondernos: "nada particular, por cierto, es como todos los días, solo que no estamos ahí todos los días".

Los signos del habla que se dirige a mí no son algo extraordinario, algo que escapa al común orden de la cosas: son justamente eso que se da una y otra vez, justamente eso que sucede en cualquier caso; con el habla en sí no se agrega nada. Las ondas del éter siempre están rebosantes, pero la mayoría de las veces hemos apagado nuestro aparato receptor.

Lo que me sucede es un habla que se dirige a mí. Y en tanto es lo que me sucede, el acontecer mundano es un habla dirigida a mí. Solo en la medida en que lo esterilizo, que le quito la semilla de habla, puedo captar lo que me sucede como parte del acontecer mundano que no remite a mí. El sistema esterilizado e interrelacionado en el que todo esto solo requiere ser insertado es la labor titánica de la humanidad. También el lenguaje se ha vuelto útil para esta tarea.

contempla, no les exige acción alguna ni les impone destino alguno. El todo se les presenta, en cambio, en los campos separados de las sensaciones.

Distinto es lo que sucede cuando, en un momento sensible de mi vida, encuentro a una persona en la que alguna cosa "me dice algo", algo que no alcanzo a comprender objetivamente en absoluto. Eso no significa para nada que me diga quién es esa persona, qué le pasa, o algo semejante, sino que me dice algo *a mí*, se dirige a mí, dice algo que se inscribe en mi propia vida. Puede ser algo sobre esa persona: por ejemplo, que me necesita. Pero también puede ser algo sobre mí. En su comportamiento relativo a mí, la persona en sí no tiene nada que ver con lo que se me dice. No se relaciona conmigo, ni siquiera ha advertido mi presencia. No es que ella me lo diga, como aquel solitario que le confesó silenciosamente su secreto a quien se sentaba junto a él; es *eso* quien me lo dice.

El que entiende que "decir" es una metáfora, no entiende. La frase "eso no me dice nada" es una metáfora trillada, pero el decir al que me refiero es lenguaje real. En la casa del lenguaje hay muchas moradas, y este es uno de los ámbitos.

El efecto de recibir lo dicho es completamente distinto al del contemplar o el del observar. No puedo retratar, ni narrar, ni describir a la persona en la que –y a través de la que– se me ha dicho algo; si lo intentara, se acabaría ese decir. Esa persona no es mi objeto; me ha sido dado tener que ver con ella. Quizá tengo algo que cumplir en ella, pero quizá solo tengo que aprender algo, y depende de que yo "acepte". Puede que yo deba responderle de inmediato justamente a esa persona. Y también puede que una larga y variada transmisión preceda al decir, y que yo deba responder en otro lugar, en otro tiempo, a otra persona, quién sabe en qué lenguaje, y que ahora solo sea cuestión de que yo tome a mi cargo la respuesta. Pero siempre me ha acontecido una palabra que exige una respuesta.

Llámese *tomar conciencia* a esa forma de percepción.

De ninguna manera debe ser una persona aquello de lo que tomo conciencia. Puede ser un animal, una planta, una piedra. Ningún tipo de apariencia, ningún tipo de acontecimiento está en principio excluido de la serie a través de la que se me dice algo en cada ocasión. Nada

Observar, contemplar, tomar conciencia

Se puede distinguir tres formas en las que somos capaces de percibir a un ser humano que vive ante nuestros ojos (no me refiero a un objeto de estudio científico, de lo que no hablo aquí). El objeto de nues - tra precepción no necesita saber nada de nosotros, de nuestra presencia; es indistinto si tiene una cierta relación o actitud con respecto al hecho de que lo perciban.

El que *observa* está totalmente dedicado a memorizar al observado, a "anotarlo". Lo registra y lo dibuja. Y por cierto, está atento a tomar nota de tantos "rasgos" como pueda. Los vigila para que ninguno se le escape. El objeto consta de rasgos y se sabe lo que esconde cada uno. El conocimiento del sistema expresivo humano siempre incorpora al instante las variaciones individuales que aparecen, y sigue siendo aplicable. Un rostro no es sino fisionomía, los movimientos no son sino gestos expresivos.

El que *contempla* en general no está ansioso. Adopta una postura que le permite ver libremente el objeto, y espera imparcialmente lo que se le presenta. Solo al principio puede que lo domine el propósito, pero todo lo demás es involuntario. No anota indiscriminadamente, se deja llevar, no teme en absoluto olvidar algo ("olvidar es bueno", dice). No le asigna tareas a su memoria, confía en el trabajo orgánico que retiene lo digno de ser retenido. A diferencia del que observa, no recoge la hierba como como si fuera forraje, sino que la hace girar y deja que la bañe el sol. No le presta atención a los rasgos ("los rasgos llevan al error", dice). Lo que para él se destaca del objeto es lo que no es ni "carácter" ni "expresión" ("lo interesante no es importante", dice). Todos los grandes artistas han sido contempladores.

Pero hay una percepción que es definitivamente de otro tipo.

Al que contempla y al que observa les es común el hecho de tener una cierta actitud, justamente el deseo de percibir al ser humano que vive ante nuestros ojos. De aquí que este les resulte un objeto separado de ellos mismos y de sus vidas personales, que solo por ese motivo pue - de ser percibido "correctamente". Y así es que lo que experimentan, ya sea una suma de rasgos para el que observa o una existencia para el que

ta dicha modificación en su esencia si se piensa apenas en el eclipse –tan familiar para nosotros– de la luz suprema, en la noche de nuestro ser, privada de revelaciones. Es la noche de una espera; no de una vaga esperanza, sino de una espera. Esperamos una teofanía de la que nada sabemos salvo el lugar, y el lugar es la comunidad.

En las catacumbas públicas de esta espera no existe una palabra divina que sea unilateralmente cognoscible y justificable, sino que las palabras transmitidas se nos esclarecen en nuestra humana situación de estar orientados hacia el otro. No se puede obedecer al que viene sin ser fiel a su criatura. Tener experiencia de esto es nuestro camino: no un "progreso", sino un camino.

Comienza un tiempo de auténtico diálogo religioso. No de la así llamada conversación aparente, en la que ninguno de los participantes miraba y apelaba realmente, sino de un verdadero diálogo, de certidumbre a certidumbre, pero también de persona franca a persona franca. Recién entonces se mostrará la genuina comunidad: no la de una materia de fe idéntica que presuntamente se halla en todas las religiones, sino la comunidad de la situación, de la inquietud y la espera.

Cuestionamiento

Lo dialógico no se limita al trato entre los seres humanos: tal como hemos visto, es una actitud entre un ser humano y otro, que justamente se presenta en el trato mutuo.

Por lo tanto, y aunque se prescinda del habla o de la comunicación, pareciera que a la constitución mínima de lo dialógico hay algo que le pertenece correspondiente e indisolublemente: la reciprocidad de la acción interna. Dos seres humanos que están ligados dialógicamente deben estar abiertamente orientados uno a otro, o sea que deben haberse orientado el uno hacia el otro, más allá del grado de actividad o de conciencia de actividad.

Es bueno avanzar con esto de manera crudamente formal. Pues tras la pregunta que interroga por los límites de una categoría controvertida se oculta una pregunta que hace estallar todas las fórmulas.

punto de vista ya no rige. También ellos padecen el destino de nuestra naturaleza condicionada, pero lo honran al máximo cuando dejan que se disuelva por un instante inmortal, tal como se nos concede hacerlo. Ambos ya se habían encontrado cuando cada uno, en su propia alma, se orientó tanto hacia el otro que de allí en más, al hacerlo presente, en verdad le hablaba a él y hacia él.

La otra objeción, que viene de una dirección totalmente distinta, y de hecho, opuesta, aduce que eso bien puede aplicarse al ámbito de la opinión, pero que para la confesión religiosa ya no es válido. Para dos creyentes que discuten sus doctrinas no se trata de un acuerdo transitorio, personal, sino del cumplimiento de la voluntad divina. Para quien se aferra tanto a su fe que es capaz de matar o morir por ella, no puede haber un dominio en el que la ley de la fe ya no rija. Le incumbe ayudar a que la verdad triunfe, y no se deja engañar por los sentimientos. Al hombre que tiene otras creencias –o sea, falsas– hay que convertirlo o al menos instruirlo; solo se puede tener un contacto directo con él por fuera de la prédica de la propia fe, y no a partir de ella. La tesis del diálogo religioso no *puede* "dejarse pasar".

A este argumento, cuya fuerza estriba en que no se preocupa por la falta de compromiso del espíritu relativizado, que pasa por ser evidentemente dominante, solo puedo responder adecuadamente con una confesión.

No tengo la posibilidad de juzgar sobre Lutero, que se negó a tratar con Zwinglio en Marburgo, y tampoco sobre Calvino, que suscribió la muerte de Servet. Pues Lutero y Calvino creen que la palabra de Dios está tan esparcida entre los hombres que se la puede conocer con claridad, y por lo tanto, que se la debe predicar en forma excluyente; mas yo no creo eso, sino que la palabra de Dios desciende ante mis ojos cual estrella que cae, y de cuyo fuego el futuro meteorito dará pruebas, sin hacerla brillar para mí, por lo que yo solo puedo dar testimonio de la luz, pero no tomar la piedra y decir "esto es". Y de ningún modo hay que entender esta diferencia de fe como una diferencia meramente subjetiva: no está basada en que los que hoy vivimos somos débiles de fe, y seguirá siendo igual aunque nuestra fe se fortalezca mucho. La situación del mundo mismo en el sentido más estricto, o más exactamente, la relación entre Dios y el ser humano, se ha modificado. Y no se cap-

lo que algunos países estarían desproporcionadamente representados gracias a sus judíos. A pesar de que consideraciones semejantes no me eran ajenas ni a mí mismo, pues opino que el judaísmo solo en su comunidad, y no como miembros dispersos, puede lograr una participación eficaz –y más que meramente estimulante– en la construcción de una paz mundial estable, entonces me pareció que, así expresadas, estaban viciadas en su legitimidad. Como judío obstinado que soy, protesté contra la protesta. Ya no recuerdo cómo fue que llegué a hablar de Jesús y a decir que, como judíos, lo conocemos desde adentro, de una forma que, en los impulsos y agitaciones de su esencia judía, es inaccesible a las naciones que lo siguen. "De una forma que a usted le es inaccesible" le dije directamente al hombre, que era un sacerdote. Él se paró, también yo me paré, y nos miramos profundamente a los ojos. "Dejémoslo pasar", dijo él, y ante todos los demás nos dimos un beso fraternal.

El debate de la situación entre judíos y cristianos se había transformado en un vínculo entre el cristiano y el judío. En esa transformación se había consumado la dialógica. Las opiniones habían pasado, lo fáctico había acontecido en forma encarnada.

Conversaciones sobre religión

Ahora espero dos objeciones: una de peso, y la otra, enérgica.

Se me puede objetar que cuando se trata de opiniones esenciales, propias de una cierta "cosmovisión", no se *puede* interrumpir así una conversación. Cada uno debe expresarse realmente, por completo, en su inevitable parcialidad humana, y por ende sentirse realmente limitado ante el otro, de modo que ambos padezcan juntos el destino de nuestro carácter condicionado y se encuentren en él.

A esto respondo que la experiencia del ser limitado está incluida en lo que describo, pero también la de su superación comunitaria, la que por cierto no puede llevarse a cabo al nivel de la "cosmovisión", sino al de la realidad. Ninguno de los dos tiene que renunciar a su punto de vista, solo que en tanto hacen algo inesperado y les ocurre algo inesperado, que se llama vínculo, se adentran en un reino en el que la ley del

Bien podría sentirse uno inclinado a concederle lo mismo al ámbito particular de lo erótico. Pero no deseo traerlo precisamente a colación, porque eros en realidad es algo mucho más maravillosamente compuesto que en el mito genealógico de Platón, y lo erótico no es de ningún modo, como podría suponerse, pura condensación y desarrollo del diálogo. Por mi parte no conozco otro ámbito en el que, como en este (al que me referiré más adelante), lo dialógico y lo monológico se fusionen tanto, y a la vez vuelvan a enfrentarse tanto. Muchos extravíos amorosos célebres no son sino el hecho de deleitarse en la impensada plenitud de las propias posibilidades personales actualizadas.

Yo pensaría, en cambio, en un discreto pero significativo rincón de la existencia: en las miradas que, en el tumulto de las calles, revolotean entre desconocidos que van uno junto a otro con paso uniforme. Son miradas que, vagando sin destino fijo, revelan mutuamente dos naturalezas dialógicas.

Pero en verdad solo puedo demostrar lo que tengo en mente con acontecimientos que llevan a que la comunicación se transforme auténticamente en comunión, vale decir, en una encarnación de la palabra dialógica.

El tema no se le puede presentar al lector en conceptos, pero sí podemos exponerlo en ejemplos, siempre que no temamos tomarlos de lo más íntimo de nuestra vida personal cuando sean relevantes. ¿Dónde, si no, habríamos de hallarlos?

Mi amistad con alguien ya fallecido comenzó con un suceso al que puede llamarse, si se quiere, una conversación interrumpida. La fecha es Pascua de 1914. Con un vago presentimiento de la catástrofe, algunos hombres de diversos pueblos de Europa se habían reunido para preparar un intento de constitución de una autoridad supranacional. Las conversaciones estuvieron signadas por una falta de reservas cuya sustancial fecundidad apenas si he vuelto a experimentar alguna vez: esa franqueza actuó sobre cada uno de los participantes destruyendo lo ficticio y haciendo efectiva cada palabra. Cuando debatimos la composición del gran círculo del cual debía emanar la iniciativa pública (se decidió que había de reunirse en agosto de ese mismo año), uno de nosotros, un hombre de apasionada concentración y justiciera fuerza afectiva, expuso la idea de que se había nombrado a demasiados judíos, por

es lenguaje. Para quien está atento: no se precisa más que eso para comenzar a leer los signos que a uno se le ofrecen. Justamente por ese motivo, como ya lo he indicado, todo el aparato de la civilización es necesario para preservar al ser humano de esa atención y de sus consecuencias. Porque quien está atento ya no podría, tal como está acostumbrado a hacerlo, "despachar" la situación apenas se le presenta en ese instante: se le pediría que vaya hacia ella y la penetre. Y para eso no le serviría de nada aquello que creyó poseer como si fuera siempre utilizable, ni el conocimiento ni la técnica, ni un sistema ni un programa, pues ahora tendría que vérselas con lo que no se puede encasillar: justamente con la concreción misma. Este lenguaje no tiene alfabeto, cada uno de sus sonidos es una creación nueva y solo se lo ha de captar como tal.

Al que está atento, entonces, se le exige que le haga frente a la creación tal como acontece. Y esta acontece como habla, y no como un habla que se precipita por sobre las cabezas, sino como un habla dirigida específicamente a él. Y si uno le preguntara a otro si también él escucha, y este asintiera, se habrían entendido solo con respecto al experimentar, y no con respecto a lo experimentado.

Pero los sonidos en los que consiste el habla (lo repito para evitar la confusión, aún posible, de que me refiero a algo extraordinario y sobrenatural) son los acontecimientos de la cotidianeidad personal. Sean "grandes" o "pequeños", en ellos se nos habla, y los que cuentan como grandes no proporcionan mayores signos que los otros.

Con el hecho de que los comprendamos no se decide nuestra actitud, sin embargo. Siempre podemos romper el silencio que nos rodea (una respuesta característica para un destacado tipo de época), o bien refugiarnos en lo habitual; y esto aun cuando en ambos casos sobrellevemos una herida que ni la productividad ni el anestesiamiento pueden hacernos olvidar. Mas puede darse que nos atrevamos a responder, acaso tartamudeando, pues rara vez el alma alcanza una articulación más firme, pero es un balbuceo honesto, como si mente y garganta estuvieran de acuerdo sobre qué decir, pero la garganta temiera expresar puramente el sentido que ya se deslizó hasta ella. Las palabras de nuestra respuesta se dicen en el lenguaje del hacer y del dejar, un lenguaje tan intraducible como el habla, y en el que el hacer puede comportarse co-

mo el dejar, y el dejar, como el hacer. Lo que así decimos con el ser es nuestra entrada en situación, en la situación que se nos acaba de presentar, cuya apariencia desconocíamos y no podíamos conocer, porque algo semejante no se ha dado todavía.

No es que entonces la despachemos: a eso hemos tenido que renunciar. Nunca se despacha una situación de la que se tiene conciencia, pero la dominamos en la sustancia de la vida vivida. Recién entonces, leales al momento, experimentamos una vida que es algo más que una suma de instantes. Respondemos al momento, pero al mismo tiempo respondemos por él, respondemos para él. Se nos pone en los brazos un concreto universal recién creado. Y respondemos por él. Un perro te ha mirado, respondes a su mirada; un niño te ha tomado de la mano, respondes a su contacto; una muchedumbre se mueve a tu alrededor, respondes a sus necesidades.

Moral y religión

La responsabilidad que no responde a una palabra es una metáfora de la moral. En la práctica solo hay responsabilidad cuando existe la autoridad ante la que me responsabilizo, y la "responsabilidad de uno mismo" solo tiene realidad cuando el "yo" ante el que me responsabilizo se hace transparente en lo absoluto. Pero quien ejerce la responsabilidad real, dialógica, no precisa nombrar al emisor de la palabra a la que responde. Lo conoce en la sustancia de la palabra que al irrumpir y abrirse paso, asumiendo la cadencia de una interioridad, lo conmueve en lo más íntimo del corazón. Uno puede negar con todas sus fuerzas que "Dios" está presente, y lo saborea en el estricto sacramento del diálogo.

Que no se piense que hago cuestionable a la moral para glorificar la religión. La religión aventaja ciertamente a la moral porque es un fenómeno y no un postulado, y además, porque más allá de la determinación, también puede abarcar la serenidad. La realidad de la moral, la exigencia de aquello que exige, tienen cabida en ella, pero su realidad, el ser incondicionado de aquello que exige, no tienen cabida en la moral. Sin embargo, si la religión se satisface y se afirma a sí misma, resul -

ta mucho más cuestionable que la moral, justamente porque es más efectiva y más amplia. La religión como riesgo, lista a entregarse, es el torrente arterial que nutre; como sistema, posesiva, protegida y protectora, la religión que cree en la religión, es la corriente venosa que deja de fluir. Y si no hay nada que sea tan capaz de disimularnos el rostro del prójimo como la moral, la religión puede disimularnos el rostro de Dios como ninguna otra cosa. Principio por allí, dogma por allá, sé apreciar la densidad "objetiva" del dogma, pero tras ambos acecha la guerra –santa o profana– contra el poder dialógico de la situación, acecha el "de una vez por todas" que se resiste al momento imprevisible. El dogma, incluso cuando su pretendida procedencia no se discute, se ha convertido en la más elevada forma de inmunidad contra la revelación. La cual no quiere tolerar nada perfecto, pero el ser humano, con las artes de su manía de seguridad, la sostiene en la perfección.

Limitación

Los ámbitos

Los ámbitos de la vida dialógica y monológica tampoco se superponen con los del diálogo y el monólogo aun cuando se incluyan las formas sin sonidos y sin gestos. No hay meramente grandes esferas de la vida dialógica que en apariencia no sean diálogo, y también hay diálogo que no es vida, vale decir: que aparenta ser un diálogo, pero en esencia no lo es. A veces pareciera que este es el único que se da.

Conozco tres clases de diálogo: el auténtico (ya sea hablado o en silencio), donde cada uno de los participantes piensa realmente al otro o a los otros como existentes y así como son, y se dirige a ellos con el propósito de fundar una mutua reciprocidad vital; el técnico, que exclusivamente se impone por la necesidad de entendimiento objetivo; y el monólogo disfrazado de diálogo, en el que dos o más personas, reunidas en un espacio común, hablan cada una consigo misma mediante rodeos maravillosamente retorcidos, y sin embargo se sienten libradas de la angustia de la autodependencia. El primer tipo de diálogo, como ya he dicho, se ha vuelto raro; cuando surge, aunque sea en forma tan

"desespiritualizada", se da testimonio de la continuidad de la sustancia orgánica del espíritu humano. El segundo tipo corresponde al inalienable núcleo de la "existencia moderna", por más que aquí el verdadero diálogo se oculte en toda clase de escondrijos, y a veces, en forma indebida (si bien ciertamente cada vez mejor tolerado que algo totalmente fastidioso), emerja sorpresiva e inoportunamente, por ejemplo en el sonido de un maquinista de tren, en la mirada de una vieja vendedora de diarios, en la sonrisa de un deshollinador. Y el tercero...

Un debate en el que no se expresan las propias ideas tal como se las tenía pensadas, sino que se las agudiza al decirlas para que puedan ser lo más impactante posible, y de hecho, sin considerar a aquellos a quienes se les habla como personas allí presentes. Una conversación que no está determinada ni por la necesidad de comunicar algo, ni la de experimentar algo, ni la de influir sobre alguien, ni la de entrar en relación con alguien, sino meramente por el deseo de ver comprobada la dignidad personal gracias a la impresión que causa, o de verla consolidada en caso de que fuera dudosa. Una charla amistosa en la que cada uno se ve a sí mismo como absoluto y legítimo y ve al otro como relativo y cuestionable. Un diálogo amoroso, en el que tanto una parte como la otra goza de su propia alma gloriosa y su preciosa vivencia: ¡qué sub - mundo de espejismos sin rostro!

La vida dialógica no es una vida en la que se tiene mucho que ver con los seres humanos, sino una en la que se tiene que ver en serio con aquellos con los que se tiene que ver. No hay que decir que es el solitario quien vive monológicamente, sino quien es incapaz de realizar en su esencia la sociedad en la que está destinado a moverse. La soledad muestra apenas lo más íntimo del contraste. El que vive dialógicamente recibe entonces, en el habitual transcurso de las horas, algo que es dicho, y se siente movido a dar respuesta. Mas tampoco en la vastedad de una caminata por las montañas y sin compañía, por ejemplo, lo abandona aquello que tiene enfrente, rico en transformaciones. El que vive dialógicamente nunca se percata del otro como algo que a la vez no es él, pero con lo que sin embargo se comunica. Para él, la soledad puede significar una creciente plenitud de caras y de pensamientos, pero nunca el trato profundo –logrado en una nueva profundidad– con lo incomprensiblemente real. La naturaleza es para él o un *état d'âme*, y

por ende una "vivencia" que se da en él, o un pasivo objeto de estudio, ya sea animado en forma idealista o alienado en forma realista; nunca se le vuelve una palabra que se puede captar con los sentidos, que ven y que perciben.

Incluso en el abandono más extremo, la existencia dialógica recibe una áspera y fortalecedora noción de reciprocidad, mientras que la existencia monológica no tantea más allá de los contornos del yo ni siquiera en la más tierna comunidad.

No hay que confundir este contraste con el de "egoísmo" y "altruismo", concebido por algunos moralistas. Conozco gente que se abre a la "actividad social" y que nunca ha hablado de ser a ser con sus congéneres, y sé de otros que no tienen otra relación personal que no sea con sus enemigos, pero que se relacionan con ellos de modo que depende solo de ellos si esa relación no florece dialógicamente.

En realidad no hay que equiparar la dialógica con el amor. No sé de nadie que haya logrado alguna vez amar a todas las personas con las que se encontró. Incluso Jesús solo amó manifiestamente a los "pecadores" laxos, los más queribles, los que se enfrentaban a la ley, y no a los rígidos, apegados a sus bienes, que pecaban contra él y su mensaje, si bien se mantenía en relación directa tanto con unos como con otros. No hay que equiparar la dialógica con el amor. Pero el amor sin dialógica, y por lo tanto sin un verdadero ir hacia el otro, llegar hasta el otro y quedarse en el otro, el amor que se queda en sí mismo, ese se llama Lucifer.

Por supuesto, para poder ir hacia el otro hay que tener un punto de partida, hay que haber estado con uno mismo, estar con uno mismo. El diálogo entre meros individuos es solo un proyecto que se concreta recién entre personas. ¿Pero dónde podría alguien pasar tan esencialmente de ser un individuo a ser una persona si no es en las estrictas y amables experiencias del diálogo, que le enseñan el ilimitado contenido del límite?

Lo que aquí se dice es exactamente lo opuesto al clamor en pos de franqueza universal, que a veces se hace oír en épocas crepusculares. Quien es capaz de ser franco con cada uno que pasa, no tiene sustancia que perder; pero quien es incapaz de sostener una relación inmediata con cada uno que encuentra, posee una plenitud en vano. Lutero

transformó equivocadamente el "compañero" hebreo (del que ya los Setenta habían hecho alguien cercano, vecino) en "prójimo". Si todo lo concreto está igualmente próximo, si es lo más próximo, la vida –y el mundo con ella– ya no tiene más articulación y estructura, ya no tiene un sentido humano. Pero cuando uno de mis compañeros y yo nos acercamos mutuamente, en la asociación de la creación no es preciso que medie nada entre nosotros, porque estamos vinculados al mismo centro.

Los movimientos fundamentales

Llamo movimiento fundamental a una acción esencial del ser humano (se la puede entender como una acción "íntima", pero no se da si no es hasta en la tensión de los músculos oculares y hasta en la planta del pie), en torno a la cual se erige una actitud esencial. No en un sentido temporal, como si una acción única precediera a una actitud duradera; esta tiene su verdad, más bien, en el hecho de que el movimiento fundamental se ejecuta una y otra vez sin premeditación pero tampoco sin hábito. De lo contrario, la actitud solo tendría un significado estético, o incluso también político, como una mentira bella y efectiva. La conocida máxima de que "basta con asumir una cierta actitud, y el resto viene solo", ya no se verifica en el ámbito de la acción esencial y la actitud esencial, o sea, donde se trata de la totalidad de la persona.

El movimiento fundamental dialógico es el hecho de dirigirnos a alguien. Aparentemente, es cierto, parece algo cotidiano e insustancial: uno mira a alguien, le habla, se dirige justamente a él, físicamente, como es natural, pero también con el alma, hasta el grado requerido, en tanto uno dirige su atención hacia él. ¿Pero cuál de todas esas cosas es una acción esencial, realizada con el ser? Pues, que esa persona emerja desde la inaprehensibilidad de lo que está a mano y se haga presente, de modo que el mundo, entonces, ya no es para nuestra percepción una indiferente multiplicidad de puntos a uno de los cuales le prestamos una atención momentánea, sino un ilimitado flujo en torno a un dique estrecho, bien delineado, sólido, un flujo ilimitado pero a la vez

limitado justamente por ese dique, y que aunque no está circunscripto, finalmente se ha vuelto central, con forma, y se ha salvado de la propia indiferencia. Y sin embargo, ninguno de nuestros contactos cotidianos es indigno de tomar de nuestro ser tanto como sea capaz, pues no hay quien no tenga el poder de exteriorizar, y el que nos dirijamos a él genera una réplica tan imperceptible y rápidamente atenuada, una réplica que se da en un mirar, en un resonar del alma que quizá discurran en una mera intimidad, y que no obstante, existen. La noción que el hombre moderno tiene de que dirigirse a otro es algo sentimental y que no se corresponde con la densidad de la vida actual es un error grotesco, así como su convicción de que dirigirse a otro es algo impracticable en el sistema vigente es tan solo la velada aceptación de su falta de iniciativa ante la situación temporal dada. Deja que esta le dicte lo que es posible y lo que es viable en lugar de acordar con ella, como un buen compañero, lo que hay que acordar con *cada* situación temporal, a saber: qué lugar y qué forma ha de concederle a la existencia propia de las criaturas.

El movimiento fundamental monológico no es el hecho de apartarse por oposición al de dirigirse, sino el de replegarse.

Cuando tenía once años y pasaba el verano en la finca de mis abuelos, acostumbraba, siempre que podía hacerlo sin ser visto, meterme en el granero y acariciar el cuello de mi caballo favorito, un robusto tordillo. Para mí no era un placer ocasional, sino un gran acontecimiento, agradable, por supuesto, pero también muy emocionante. Si ahora tuviera que explicarlo, partiendo del recuerdo todavía fresco en mis manos, diría que lo que sentía en ese animal era el otro, la inmensa otredad del otro, que sin embargo no me resultaba extraña, como la del buey y el carnero, sino que me permitía acercármele y tocarla. Cuando acariciaba esas crines firmes, a veces maravillosamente suaves, otras veces, increíblemente salvajes, y percibía lo viviente con mis manos, era como si la vitalidad misma me bordeara la piel, algo que no era yo, que no era yo en absoluto, sino palpablemente el otro, pero no otro cualquiera, sino verdaderamente el otro en persona, que me dejaba acercarme, que se confiaba a mí, que elementalmente se ponía en una relación de tú a tú conmigo. Aun cuando yo ni había comenzado a echarle avena en el pesebre, el corcel alzaba muy suavemente su enorme cabeza,

en la que se movían notoriamente las orejas, resoplaba con calma, cual un conjurado que le da a otro una señal que solo este debe recibir, y me confirmaba. Sin embargo, al acariciarlo una cierta vez –no sé lo que le sucedió al muchacho que yo era, pero en todo caso fue algo bastante infantil–, noté cuál era para mí la diversión, y de pronto sentí mi propia mano. El juego siguió como de costumbre, pero algo había cambiado, ya no era lo mismo. Y después, cuando diariamente le acariciaba el cuello a mi amigo, tras alimentarlo suculentamente, él ya no alzaba la cabeza. Pocos años más tarde, cuando reflexioné sobre lo sucedido, ya no pensé que el animal había notado mi desliz. Pero en aquel momento me pareció que me juzgaba.

Replegarse es algo distinto al egoísmo, e incluso al "egotismo". No se trata de que uno se estudie, se mire, se toque, se disfrute, se venere, se lamente: todo eso puede darse, pero no es lo propio del hecho de replegarse. También puede darse en el dirigirse al otro que, al consumar la acción, se represente al otro en su existencia peculiar, que se lo comprenda, de forma tal que se experimenten las situaciones comunes a él y a uno mismo desde su extremo, o sea, el del otro. Yo digo que uno se repliega cuando se aparta de la aceptación esencial de otra persona en su peculiaridad (una peculiaridad que no se circunscribe al círculo de su propio yo, y que acaso toca y mueve sustancialmente su propia alma, pero no inmanente a ella), y deja que el otro exista solo como una vivencia propia de uno, solo como algo mío. Es entonces cuando el diálogo se vuelve aparente, el misterioso intercambio entre un mundo humano y otro se transforma apenas en un juego, y en el rechazo de lo que es real y vive frente a uno comienza a desintegrarse la esencia de toda realidad.

La profundidad sin palabras

A veces oigo decir que todo yo y todo tú son pura superficie, bajo la cual ya no hay ni palabras ni respuestas, solo el ser originario, sin nada frente a él. Por lo tanto, deberíamos sumirnos en la unidad silenciosa, pero dejarle, por lo demás, su relatividad a la vida que hay que vivir, en lugar de imponerle ese yo absolutizado y ese tú absolutizado con su diálogo.

Ahora bien, sé por experiencia propia –e inolvidable– que hay estados en los que los lazos de lo personal parecen haber rehuido de nosotros y vivimos una unidad indivisible. Pero lo que no sé –algo que el alma se figura con gusto y de hecho tiene que figurarse (también mi alma lo hizo alguna vez)– es si en ello había alcanzado yo la unión con el ser originario o con la divinidad. Esta es una exageración que el conocimiento responsable ya no puede permitirse. Responsable, es decir, como hombre que se mantiene firme ante la realidad, solo puedo sonsacar de dichas vivencias que he alcanzado en ellas una unidad de mi propio yo que es inescindible y que carece de forma o de contenido. Puedo llamarla una unidad originaria, prebiográfica, y suponer que se guarece, incólume, detrás de todos los cambios biográficos, de todos los desarrollos y enredos del alma. No obstante, según los cálculos honestos, sagradamente sobrios del conocimiento responsable, esta unidad no es sino justamente la de esta alma mía, en cuyo "fundamento" la he alcanzado, y tan en ese fundamento, bajo toda formación y contenido, que mi espíritu no puede pensarlo sino como el fundamento originario. Pero la unidad fundamental de mi propia alma está apartada de toda la multiplicidad que hasta ahora recibió de la vida, aunque en absoluto lo está de la individuación o de la multiplicidad de todas las almas del universo, de las que forma parte: esta alma que ha sido creada, singular, única, sin par, no derivada. Una de las almas humanas, y no el "alma total". Un ser de cierta forma y no el ser. La unidad fundamental creada y propia de un ser que ha sido creado, ligada a Dios como en el instante previo a la liberación lo está la criatura al *creator spiritus*, no ligada a Dios como lo está la criatura al *creator spiritus* en el momento exacto de la liberación.

Para el sentimiento humano, la unidad del propio yo no se puede separar de la unidad en general. Pues quien está inmerso en el acto o el proceso de sumirse bajo el ámbito de la pluralidad que impera en todas las almas no puede experimentar la cesación de la pluralidad sino como la unidad misma, y por lo tanto, la cesación de la propia multiplicidad como cesación de la dualidad del ser, como una revelada o consumada falta de dualidad. El ser que ha devenido uno ya no puede captarse a sí mismo de este lado de la individuación, pero tampoco de este lado de la dualidad de yo y tú, pues para la experiencia fron -

teriza del alma, "uno" debe significar aparentemente lo mismo que "el uno".

Pero en la práctica de la vida vivida, el ser humano en un instante semejante no está por encima, sino por debajo de la situación de la creación, que es más poderosa y auténtica que todos los éxtasis. No está por encima, sino por debajo del diálogo. No está más cerca del ocultamiento de Dios, que está por sobre el yo y el tú, ni más lejos de la orientación de Dios, que a un tú se le da como un yo y a un yo se le da como un tú, que aquel que, aun rogando, sirviendo, y viviendo, no sale de la confrontación, ni espera alguna unidad sin palabras, ni siquiera esa que descubre la muerte corporal.

Sin embargo, quien vive dialógicamente también conoce una unidad vivida: la unidad de la *vida*, justamente, esa que una vez que se obtuvo de verdad ya no se rompe a causa de ninguna transformación, ni se desgarra en la cotidianidad de lo creado y los "endiosados" momentos supremos. La unidad del perseverar sin fisuras ni éxtasis en lo concreto, donde se oye la palabra y se puede balbucear una respuesta.

Del pensar

A cualquier entendimiento desprejuiciado se le muestra que todo *arte*, desde su origen, es esencialmente dialógico: toda música apela a un oído que no es el del músico, toda escultura, a un ojo que no es el del escultor, la arquitectura, incluso, a que se ingrese a la construcción, y todas ellas le dicen al que las recibe algo que solo se deja decir en ese lenguaje (no un "sentimiento", sino un misterio percibido). Pero pareciera que el *pensar* lleva adherido algo monológico, por lo que la comunicación es una segunda instancia, algo secundario. El pensar parece surgir monológicamente. ¿Es que aquí –donde, como dicen los filósofos, el sujeto puro se desliga de la persona concreta con el fin de fundarse y fundamentar un mundo– se alza un inaccesible castillo por sobre la vida dialógica, en el que el ser humano consigo mismo –o sea, el individuo– sufre y triunfa en gloriosa soledad?

Platón ha designado repetidamente al pensar como una muda conversación del alma consigo misma. Cualquiera que haya pensado de ve-

ras sabe que en ese notable proceso se da una etapa en la que una autoridad "interior" responde tras haber sido consultada. Pero ese no es el comienzo del pensamiento, sino el primer examen y la primera prueba de lo que ha comenzado. El comienzo del pensamiento no se lleva a cabo en la conversación con uno mismo. Ni la comprensión de las relaciones básicas con las que empieza el pensar cognitivo; ni la captación, la limitación y la concentración de la comprensión; ni su transformación en un contenido conceptual independiente; ni la recepción de esa forma –una recepción inclusiva, que genera vínculos y que fusiona– en un orden conceptual; y ni siquiera, por último, la expresión y la interpretación lingüística (hasta aquí el lenguaje tenía solo una función simbólica, técnica y reservada), poseen un carácter monológico. En cambio, aquí se descubrirán elementos dialógicos: no es a sí mismo que quien piensa se dirige en las etapas del devenir del pensamiento, en sus respuestas, sino a la relación básica ante la cual debe responder por su comprensión, o al orden ante el cual debe responder por la forma conceptual recién llegada. Y se malinterpreta la dinámica del acontecer del pensar si se piensa que el hecho de apostrofar a seres naturales o ideales es una "auténtica" conversación con uno mismo.

Pero también el primer examen y la primera prueba del pensamiento provisoriamente listo ante esa autoridad "interior", la etapa monológica en sentido platónico, presenta, aparte de la apariencia corriente, otra apariencia mayormente dialógica, que Platón conoció mejor que nadie: a quien se juzga aquí no es al yo empírico, sino al genio, al espíritu destinado a mí, al yo visible, a quien se le expone el nuevo pensamiento para ver si lo aprueba, vale decir, si quiere incorporarlo a su propio pensar pleno.

Y entonces, desde una dimensión en la que tampoco basta con esa autorización, aparece el anhelo de un examen y una prueba puramente dialógicos, en los que la misión de recibir ya no se le atribuye al tú-yo, sino a un genuino tú, que o bien sigue siendo el tú en el que se piensa y que a la vez se siente como algo extremadamente vivo y "distinto", o bien se encarna en una persona cercana. En su importante ensayo *Sobre el dual* (1827), Wilhelm von Humboldt dice: "Al efecto de su mero pensar, el ser humano anhela incluso un tú correspondiente al yo. Le parece que el concepto solo alcanza su determinación y su certeza

gracias al reflejo de una fuerza de pensamiento ajena. Se genera en la medida en que se despega de la activa masa de la representación mental y se construye como objeto ante el sujeto. Pero la objetividad parece aun más acabada cuando esa división no tiene lugar solo en el sujeto, cuando el que representa algo ve el pensamiento realmente fuera de él mismo, lo cual solo es posible en otro ser, que piensa y que se representa algo igual que él. Mas entre una fuerza de pensamiento y la otra no hay otro mediador que el lenguaje". Una observación que, reducida a aforismo, reaparece en 1843 con Ludwig Feuerbach: "La verdadera dialéctica no es un monólogo del pensador solitario consigo mismo, sino un diálogo entre yo y tú".

Pero estas palabras van más allá del "reflejo" antes aludido. Indican que la acción interna, ya en el estadio originario del legítimo acto de pensar, quisiera acontecer con relación a un tú genuino y no meramente "íntimo" (Novalis). Y en la filosofía moderna, cuando esta quiere preguntar muy en serio a partir de la existencia, la situación y el presente humanos, se da un paso importante en algunas transformaciones. Aquí ya no se trata en absoluto del tú receptivo y proclive al co-filosofar, sino ante todo de su opuesto, porque verdaderamente se trata del otro, que piensa cosas distintas y en forma distinta. Por lo tanto, no se trata de un juego de mesa en un castillo en el aire, sino de un asunto vital y vinculante, que se da en tierra firme, en el que inexorablemente uno se percata de la otredad del otro, pero no se la combate haciéndosela visualmente presente, por ejemplo, sino que se toma registro de su naturaleza en el propio pensar, se la piensa, se le habla con el pensamiento.

Este hombre de la filosofía moderna, no obstante, que de este modo ya no piensa en el intangible ámbito de la idea pura, sino en la realidad, ¿piensa en la realidad, y no apenas en una realidad imaginada? El otro al que acepta y acoge, ¿no es puramente el otro imaginado, y en consecuencia, irreal? Este hombre que piensa, del que hablamos, ¿le hace frente al hecho de la otredad?

Si nos tomamos en serio el pensar entre el yo y el tú, entonces no alcanza con pensar sobre el otro sujeto pensante imaginado: tendríamos que vivir con relación al otro, no imaginado, sino físicamente presente, con relación a su calidad concreta, y hacerlo también con el pensamiento, justamente con el pensamiento. No con relación a otro que

piensa, del que no se quiere saber nada aparte de lo que piensa, sino a su no-pensar físico, por mucho que este otro piense; y mejor aun con relación a su persona, a la que después de todo también le pertenece la actividad de pensar.

¿Cuándo será que la acción de pensar tolere, incluya y recuerde la presencia del que está ante nosotros? ¿Cuándo será que la dialéctica del pensar se transforme en dialógica, en un estricto diálogo del pensar, no sentimental y compacto, con el ser humano ocasionalmente presente?

Eros

Los griegos diferenciaron entre un eros poderoso que engendra mundos y uno ligero que impera en el alma, pero también entre un eros celestial y uno vulgar. Ninguna de estas divisiones me parece absoluta. Pues el originario dios Deseo, de quien se deriva el mundo, es justamente el que en calidad de "tierno espíritu" (Jacob Grimm) se presenta en la esfera anímica y lleva adelante su obra cosmogónica, con demoníaca arbitrariedad, por intermedio de la fecundación de los seres, en tanto es la gran mariposa polinífera de la psicogenia. Y el *pandemos* –suponiendo que es un eros auténtico y no un *priapos* insolente que se hace pasar por su superior– solo precisa batir las alas para que en los juegos corporales se manifieste el fuego originario.

Claro que se trata de esto: de si no ha perdido la capacidad de vuelo, quedando condenado a morar entre ásperos mortales y dirigir los miserables gestos de amor propios de su mortalidad. Pues las almas de los amantes, por supuesto, se hacen entre sí lo que estos se hacen entre sí, pero alicaídamente, bajo el mando del alicaído (pues su poder y su impotencia siempre se expresan en los de ellos), se acurrucan donde están, cada uno en su guarida, en lugar de volar cada uno hacia su amada-compañera para "conocerla" allá, en el más allá devenido más acá.

Los que son fieles al eros dialógico y alado conocen al ser amado. Experimentan su propia vida en el simple presente: no como una cosa vista y palpada, sino desde las inervaciones hasta sus movimientos, desde el "interior" hasta su "exterior". Pero con esto no se alude sino a la

experiencia bipolar; más que un oscilar en el instante, una tranquila simultaneidad. Notas cómo el alma suscita en el cuello aquella inclinación de la cabeza, y no lo notas en tu cuello, sino justamente en aquel otro, el del ser amado, y tú mismo no te sientes sustraído de la situación, por así decirlo, sino que estás ahí, en ese ser uno mismo que percibe, y recibes esa inclinación de la cabeza, su apelación, como una respuesta a lo que dice tu propio silencio; en esa simultaneidad tranquilizadora, lo que realizas y lo que experimentas es el diálogo. Los dos que son fieles al eros dialógico, los que se aman mutuamente, reciben cada uno ese suceso común también de parte del otro, de modo que lo reciben de ambos lados, y entonces, recién entonces, captan el suceso en forma corporal.

El imperio del eros alicaído es un mundo de espejos y reflejos. Pero donde manda el eros alado ya no hay reflejo alguno: yo, el amante, considero al otro ser humano, el amado, en su otredad, en su independencia y su realidad propia, y lo considero con toda la capacidad con la que mi ánimo puede orientarse hacia él. Es cierto, lo considero como alguien que está allí para mí, pero justamente en esa realidad en la que yo estoy allí para él, una realidad que yo no puedo registrar, sino que más bien me abarca. No incorporo a mi propia alma aquello que vive frente a mí, sino que me lo prometo a mí y me prometo a él, es decir: prometo, creo.

El eros dialógico tiene la simpleza de la plenitud; el eros monológico es múltiple. He recorrido durante muchos años el universo humano y aún no he terminado de estudiar las variedades del "hombre erótico" (tal como a veces se designa a sí mismo el súbdito del vuelo fallido). Aquí, un enamorado vagabundea y solo está enamorado de su pasión. Allá, uno lleva sus sentimientos bien diferenciados como si fueran una faja de honor. Aquí, uno goza la aventura de su fascinación. Allí, uno contempla, extasiado, el espectáculo de su propia y presunta entrega. Aquí, uno colecciona emociones. Allí, uno hace que su "poder" actúe. Aquí, uno se infla con vitalidad ajena. Allí, uno se complace en existir simultáneamente como sí mismo y como un ídolo muy distinto a él. Aquí, uno se calienta con el fuego de lo que le tocó en suerte. Allí, uno experimenta. Y así, sucesivamente: ¡todos los múltiples monologuistas de espejo, en los aposentos del diálogo más íntimo!

Me he referido a las pequeñas percas, pero tengo en mente más a los grandes lucios. Existen quienes estipulan con el objeto que van a devorar que el hacer en tanto derecho sagrado y el padecer en tanto santo deber constituyen a la vez lo que se llama amor heroico. Sé de "líderes" que al tomar el plasma de un ser humano en formación no solo lo confunden, sino que lo desintegran de raíz, haciéndolo inmoldeable; saborean su poder de influencia, pero simulan ante sí mismos y su rebaño ser forjadores de almas jóvenes, e invocan a eros, inaccesible al *profanum vulgus*, como dios tutelar de esa obra.

Andan todos a ciegas. Solo quien considera al otro ser humano mismo y se abre a él recibe en él al mundo. Solo el ser cuya otredad, aceptada por mi ser, vive ante mí en toda la densidad de la existencia me hace llegar el resplandor de la eternidad. Solo cuando dos se dicen mutuamente "¡eres tú!" con todo lo que son, la morada del ser se da entre ellos.

Comunidad

Según la forma de ver hoy en día corriente, determinada por la política, lo único que importa en los grupos –tanto actuales como históricos– es qué se proponen y qué logran. En cambio, solo se le concede relevancia a lo que sucede en ellos en la medida en que influye sobre la acción del grupo conforme a sus objetivos. A una coalición que pretende conquistar el poder estatal, por ejemplo, se le concede que la camaradería que le es propia es un valor, precisamente porque fortalece su sólida fuerza de choque. Pero también lo hace la obediencia estricta, si la disciplina entusiasta compensa el hecho de que los compañeros siguen sin conocerse entre sí; en efecto, hay buenas razones para preferir el sistema rígido. Si el grupo en cuestión anhelara alcanzar una forma superior de vida social, entonces puede parecer comprometedor que en la vida del grupo mismo algo de esa forma superior se dispusiera a realizarse embrionalmente, pues se temería que tomarse la cosa en serio prematuramente podría debilitar el ímpetu "efectivo". Por lo visto, se supone que el que se hospeda en un oasis no sirve para el proyecto de irrigar el Sahara.

Con esta simplificada forma de evaluación, el valor específico de un grupo sigue siendo tan incomprensible como cuando juzgamos a alguien solo por los efectos que produce y no por sus cualidades. Y la confusión crece cuando se suman las habladurías sobre el sacrificio de la existencia, sobre la renuncia a la propia realización, si es posible haciendo alusión a la popular parábola del sembrador. Se puede renunciar a la suerte, a la propiedad, al poder, a la libertad, a la vida, pero sacrificar la existencia es un sublime absurdo. Y tampoco puede un momento, en pos de probar su relación con la realidad, apelar a toda clase de momentos posteriores, futuros, por nutrir los cuales él se habría quedado tan endeble: "Todas las artes astrales / no justifican que eso no fuera, / todos los momentos / son inmediatos".

El sentimiento de comunión no rige cuando juntos, pero sin comunidad, se le arranca al alma el anhelado cambio de las instituciones a un mundo que se resiste, sino cuando la lucha es planteada por una comunidad que lucha por su propia comunión. Pero entonces se decide también el por venir; todos los "logros" políticos son, en el mejor de los casos, refuerzos para el efecto radicalmente transformador, que actúa en los inescrutables derroteros de la secreta historia del momento de la realización. Ningún camino conduce a una meta de otro tipo que la suya.

¿Pero quién presiente aún, en medio de esas colectividades masificadas, mezcladas, errantes, qué es eso a lo cual aspira: la comunidad? Todos se han rendido ante su contraparte. La colectividad no es una vinculación, sino un empaquetamiento: individuos amontonados uno contra otro, equipados y alineados conjuntamente, con solo la dosis de vida entre uno y otro necesaria para alimentar la marcha. Pero la comunidad, la comunidad en formación (la única que conocemos hasta ahora), ya no es el estar uno junto a otro, sino el estar uno con otro en una pluralidad de personas. Y esa pluralidad, si bien también se mueve conjuntamente en pos de una cierta meta, experimenta por completo una predisposición mutua, una oposición dinámica, un fluir del yo hacia el tú: hay comunidad cuando la comunidad acontece. La colectividad se basa en un decrecimiento organizado del elemento personal, mientras que la comunidad se basa en su aumento y en su confirmación en la mutualidad. El actual ansia de colectivismo es una huida de

la prueba y la consagración comunitaria de la persona, una huida de la dialógica vital que yace en el seno del universo y que exige la participación del yo.

Los hombres que integran un "colectivo social" miran con un gesto de superioridad el "sentimentalismo" de la generación previa, la del "movimiento juvenil". Entonces, se estudiaba la problemática de todas las relaciones vitales con amplitud y profundidad, se procuraba la "comunidad" y a la vez se la problematizaba, se daba vueltas siempre sobre el mismo punto. Pero ahora se manda y se marcha, porque ahora hay "asuntos concretos". Se ha salido de los desvíos de la subjetividad para encaminarse por las directas vías del objetivismo. Pero así como antes había una pseudo-subjetividad, dado que faltaba la fuerza elemental del ser persona, ahora hay un pseudo-objetivismo, pues uno no se inserta en un mundo, sino en un partidismo sin mundo. Así como antes todas las loas a la libertad se cantaban en el aire, dado que solo se conocía la liberación de los yugos, pero no la libertad para ser responsable, ahora hasta los más nobles himnos a la autoridad son un malentendido, pues en la práctica solo fortalecen una autoridad aparente, hecha con discursos y gritos, tras la cual se oculta una inconsistencia ataviada con los poderosos atuendos de la actitud. Sin embargo, la autoridad genuina que esos himnos celebran, la autoridad del auténtico carismático en su permanente responsabilidad ante el Señor de la *charis*, le sigue resultando desconocida a la esfera política actual. En la superficie, ambas generaciones son tan distintas que llegan hasta la contradicción; en realidad, ambas están sumidas en el mismo caos. El hombre reflexivo del movimiento juvenil se ocupaba de cualquiera fuera el asunto del caso con el máximo grado de participación, "vivía" su yo sin aplicar una identidad personal, a fin de no tener que aplicar esa identidad como respuesta y como responsabilidad. Al hombre activo del emprendimiento colectivo le da resultado el haberse liberado ya de antemano, evitándose así, radicalmente, la cuestión de la aplicación del sí mismo. Como sea, siempre hay que marcar algún progreso. Antes, el monólogo aparecía como diálogo. Ahora es considerablemente más sencillo, pues la mayoría expulsa lo monológico a su antojo, o bien renuncia a ello, y los otros, los que mandan, en ningún caso necesitan fingir dialógica alguna. Diálogo y conversación con uno mismo hacen si -

lencio. Sin tú, pero también sin yo, marchan los hombres amontonados: los de la izquierda quieren suprimir la memoria, y los de la derecha, regularla. Como multitudes hostilmente separadas, marchan hacia el común abismo.

Confirmación

Conversación con el adversario

Para estas observaciones espero dos tipos de lectores: el *amicus*, que conoce la realidad que señalo con mi dedo índice (que me gustaría estirar como lo hace el Bautista de Grünewald), y el *hostis* o *adversarius*, que niega esa realidad y me combate porque la señalo erróneamente como si fuera una realidad. Este, sin embargo, que tras una larga espera escribe lo que hay que escribir, se toma tan en serio lo que aquí digo como yo mismo: igualmente en serio, solo que con signo negativo. Del mero *inimicus*, tal como considero al que quiere relegarme a lo ideológico y dejarme prevalecer ahí, prescindiría en cambio con gusto.

Llegados a este punto, al *amicus* no preciso decirle nada. La hora de la mortalidad común y del camino común suena en sus oídos como lo hace en los míos, como si estuviéramos incluso en el mismo sitio y nos conociéramos mutuamente.

Pero al *adversarius* no basta con decirle aquí lo que le muestro: el ocultamiento de su vida personal, de su misterio, y el hecho de que habrá de descubrir lo que niega cuando cruce el umbral que tan cuidadosamente evitó. No basta con eso. No puedo rechazar su objeción más dura: debo aceptarla donde sea y como sea que me la plantea, y debo responder.

De modo que el *adversarius* se sienta frente a mí, con su apariencia actual, conforme al espíritu de la época, y habla, más por encima mío que hacia mí, con el tono y la actitud propios del típico duelo universal, libre de todo dato personal:

"En todo eso no se da cuenta de la realidad concreta de nuestra vida actual, el condicionamiento de la vida en general. Todo eso de lo que usted habla se da en el país de nunca jamás, no en el entorno so -

cial en el que pasamos simplemente nuestros días y que define nuestra realidad mejor que ninguna otra cosa. Sus 'dos hombres' están sentados en un banco solitario, evidentemente durante un viaje de vacaciones; en la oficina de una gran ciudad usted no los haría sentarse, lo 'sacramental' no los alcanzaría ahí. Su 'conversación interrumpida' tiene lugar entre intelectuales que, un par de meses antes de monstruosos sucesos de masas, tienen tiempo libre como para fantasear con evitarlos mediante la influencia espiritual. Lo cual puede ser sin duda de lo más interesante para gente sin obligaciones. ¿Pero acaso debe el empleado de comercio 'comunicarse francamente' con sus colegas? ¿El trabajador de una cadena de montaje tiene que 'percibir un habla desde lo que le acontece'? ¿El director de una gigantesca empresa técnica debe 'ejercer la responsabilidad dialógica'? En la medida en que usted exige que uno se inserte en la situación que se le presenta, desatiende la situación vigente en la que cada uno de nosotros se halla en forma elemental, en tanto se forma parte de la vida social. A pesar de todas las referencias a lo concreto, es el individualismo de pre-guerra en una reedición mejorada".

Y yo, desde mi profundo saber de que es casi imposible pensar conjuntamente –siquiera en el mero enfrentamiento– cuando no se experimenta conjuntamente, respondo:

Ante todo, querido adversario, si queremos conversar entre nosotros y no por encima de cada uno, le ruego: vea usted que yo no exijo nada. No tengo vocación para eso, y ni siquiera autoridad. Solo trato de decir que existe algo y aclarar cómo está constituido; informo, nada más. ¿Y cómo podría exigirse, además, lo dialógico? El diálogo no se le ordena a nadie. No es que se deba responder, pero sí se puede hacerlo.

Realmente se puede. Lo dialógico no es un privilegio de la intelectualidad, como lo dialéctico. No comienza en el piso superior de la humanidad, no comienza por encima de donde ella comienza. No conoce dotados ni negados, sino solo los que se entregan a sí mismos y los que se reprimen. Y al que ha de entregarse mañana, no se le nota hoy, ni tampoco él sabe aún que lo lleva dentro suyo, que todos lo llevamos dentro; es solo que lo encontrará, "y cuando lo encuentre, se asombrará".

Usted me muestra al que está absorbido por las obligaciones y los negocios. Y de veras pienso precisamente en él: el ser humano que es -

tá en la fábrica, en la tienda, en la oficina, en el subterráneo, en el arado, en la imprenta. Yo no busco seres humanos, no los busco para mí, acepto los que existen, pienso en ellos, en él: en el que está metido en sus faenas, el que anda sobre ruedas, el que tiene condiciones impuestas. El diálogo no es una cuestión de lujo espiritual o de lujuria espiritual, sino algo propio de la creación, de la criatura, y eso es el ser humano del que hablo, del que hablamos: una criatura, trivial, pero insustituible.

En mis referencias a lo dialógico he tenido que elegir ejemplos tan "puros" y paradigmáticos como el recuerdo me los ofreció, a fin de hacerme entender con respecto a algo que se ha vuelto tan desconocido, algo que desapareció tan por completo. Es por eso que narro, al parecer, a partir del ámbito que usted llama "intelectual", y en realidad solo a partir del ámbito de lo que tiene lugar, de lo que se completa, de lo ejemplar, precisamente. Pero no me interesa lo puro. Me interesa lo turbio, lo reprimido, el trajín, las tribulaciones, el absurdo oprobioso... y la ruptura. Me interesa la ruptura, y no la perfección, y por cierto no la ruptura surgida de la desesperación, con sus poderes asesinos y renovadores. No: no la gran ruptura, catastrófica, única (sobre la cual corresponde guardar silencio, incluso en el propio corazón), sino la ruptura surgida del estado de adversidad, de desagrado y de absurdo sordamente atemperados en el que vive el ser humano que escojo al azar del tumulto, un estado del que a veces puede abrirse paso. ¿Hacia dónde? Hacia nada sublime, heroico, sagrado, hacia ningún "o esto o aquello", sino solo hacia la discreta estrechez y la gracia de lo cotidiano, donde tengo que vérmelas con esa misma "realidad" –en cuyas obligaciones y negocios estoy sumido– de un cierto modo, mirada frente a mirada, señal frente a señal, palabra frente a palabra, por lo que la experimento como si se extendiera hacia mí y yo hacia ella, como si ella me hablara a mí y yo le hablara a ella, y ante mí aparece, desapercibida y gloriosamente, la realidad efectiva, la que me fuera dada en confianza y en responsabilidad, en todo el fragor de la rutina que yo llamo realidad. No encontramos el sentido en la cosas, ni tampoco lo ponemos en ellas, pero entre las cosas y nosotros el sentido puede acontecer.

No tiene sentido, estimado adversario, endilgarme primero la postura patética del "¡todo o nada!" y demostrar luego la imposibilidad de

mi supuesta exigencia. No sé ni lo que es nada ni lo que es todo, y lo uno me resulta tan inhumano e imaginario como lo otro. Lo que tengo en mente es el mero *quantum satis*, el "cuanto sea suficiente" de lo que este ser humano, en este momento de su vida, es capaz de consumar y de recibir, siempre que se entregue a sí mismo. Quiero decir, siempre que no se deje persuadir por la compacta rutina de que hay ciertos lugares que están excluidos de la creación, que él trabaja en un lugar así, y que puede volver a la creación cuando se termina su turno laboral; o bien que la creación es obsoleta, que alguna vez existió pero que ahora está irrevocablemente acabada, y que hoy día solo hay negocios, lo cual implica suprimir todo romanticismo, apretar los dientes, y arreglárselas con lo que se considera necesario. Pero yo digo: ¡siempre que no se deje persuadir!

No hay fábrica ni oficina tan abandonada por la creación como para que la mirada de una criatura no pueda volar de un lugar de trabajo a otro, de un escritorio a otro, una mirada sobria y fraternal que garantiza la realidad de la creación activa: *quantum satis*. Y nada brinda un mejor servicio al diálogo entre Dios y el ser humano que ese intercambio de miradas, ni sentimental ni romántico, que se da entre dos personas en un lugar ajeno.

Pero, ¿es irreversiblemente un lugar ajeno? La vida de un ser ligado al mundo de los negocios, ¿debe de aquí en más, por los siglos de los siglos, estar escindida en el "trabajo" en tanto el extranjero y el "descanso" en tanto la patria? O más aun, dado que las noches y los domingos no pueden librarse del carácter de la jornada, pues inevitablemente tienen esa misma impronta, ¿esa vida tiene que dividirse entre ocupación laboral y ocupación recreativa, sin un dejo de inmediatez, de excedente no regulado, de libertad? (Y la libertad en la que pienso no la establece ningún nuevo orden social.) Puede que por debajo de todas las insatisfacciones que hay que apaciguar se agite una insatisfacción desconocida y profunda, para la que aún no hay una receta de cómo calmarla, pero que ha crecido hasta tal punto que les dicta lo siguiente a los líderes técnicos, los empresarios y los inventores: "racionalizad siempre, pero humanizad la razón racionalizadora que hay en vosotros, para que incorpore en sus objetivos y cálculos al ser humano vivo, que anhela estar en reciprocidad con el mundo". Estimado adversario, ¿se

agita en el fondo, cual impulso hacia la gran construcción o chispa de la revolución última, el anhelo en pos de dialogizar el mundo de los negocios? O dicho en los términos del *quantum satis*, el anhelo en pos de un ordenamiento en el que el mundo de los negocios está tan imbuido de dialogismo vital como en cada caso lo permiten las tareas a realizar. Y en qué medida lo permiten, hoy es difícil imaginarlo, en momentos en que la pregunta que planteo está en manos de los fanáticos de la actualidad, ciegos a lo real, y de los pregoneros de la inabordable tragedia mundial, ciegos a lo posible.

Comprenda usted de qué da pruebas el hecho de que un operario pueda sentir incluso su relación con la máquina como una relación dialógica, o cuando, por ejemplo, un imprentero ha percibido ocasionalmente el zumbido de su máquina como "una divertida y agradecida sonrisa que la máquina me brindó porque suprimí las dificultades y los obstáculos que la estorbaban, la entorpecían y la aquejaban, haciendo que ahora funcionara libremente". ¿No debe pensar hasta usted en la historia de Androcles y el león?

Pero cuando alguien introduce una cosa inerte en su ansia de diálogo, concediéndole independencia y –por así decirlo– alma, puede que entonces se abra para él el presentimiento de un diálogo mundano con el acontecer mundial, que se le presenta justamente en su entorno, también de cosas reales. ¿O piensa usted seriamente que dar y recibir signos es algo que cesa en el umbral del mundo de los negocios, en el que hay un espíritu honradamente abierto?

Usted pregunta, sonriendo: ¿el director de una gran empresa técnica puede ejercer la responsabilidad dialógica? Puede hacerlo. Pues la ejerce cuando se representa el negocio que dirige en toda su concreción y en la medida en que lo afecta, *quantum satis*. O sea, cuando la experimenta como una correlación de personas con rostros, con nombres, con biografías, vinculadas por un quehacer que se muestra en los logros de un complicado mecanismo sin consistir únicamente en ellos, en vez de experimentarla como una estructura de fuerzas mecánicas con operadores orgánicos (entre los cuales ya no hay otra diferenciación fuera de la puramente funcional). La ejerce cuando, con una fantasía latente y disciplinada, toma conciencia de esa multitud de personas, a las que por supuesto no puede conocer y recordar por separado, de modo

que cuando alguna de ellas, por el motivo que fuera, se presenta concretamente como individuo ante su horizonte y su ámbito de decisión, sin esfuerzo la percibe como una persona, y no como un número con máscara humana. Y también cuando a esas personas las comprende y las trata como personas, las más de las veces en forma necesariamente indirecta, mediante un sistema de intermediación que varía según el alcance, el tipo y la estructura de la empresa, pero también en forma directa, en las áreas que le incumben organizativamente. Es evidente que tanto el bando de los capitalistas como el del proletariado tildará inicialmente a su magistral acto de fantasía de mero ilusionismo, y a su práctico acto de personalización, de diletantismo. Pero es igual de evidente que esto será así hasta que sus mejoras técnicas de rendimiento lo acrediten ante los ojos ajenos (lo cual, por supuesto, no implica que tales mejoras aparecerán necesariamente: no hay armonía preestablecida entre la verdad y el éxito). Y luego, por cierto, vendrá algo aun peor: se lo imitará pragmáticamente, tratando de aplicar sus "procedimientos" sin su actitud ni su imaginación. Mas este originario carácter demoníaco de la historia del espíritu (basta con pensar en la transformación de la religión en magia) probablemente zozobre en la capacidad de distinguir del alma humana. Y entretanto ojalá surja una nueva generación, que aprenda de lo vivo y actúe seriamente, como ese hombre.

Es sabido que en el curso de la era actual, las "circunstancias" condicionan cada vez más a los seres humanos. No solo crece la masa absoluta de los objetivos sociales, sino también su poder relativo. Y en tanto condicionado por estos, el individuo está a cada instante ante el mundo concreto, que quiere satisfacerlo y recibir una respuesta de él; ya cargado de una cierta situación, el individuo enfrenta nuevas situaciones. No obstante, en toda esa multiplicidad y complejidad sigue siendo Adán: siempre se decide realmente en él si resiste a la palabra de Dios que resuena en las cosas y en los sucesos, o si rehúye de ella. Y a veces, una mirada entre una criatura y otra puede valer por respuesta.

El condicionamiento sociológico de los seres humanos crece. Pero dicho crecimiento es la maduración de una tarea, no en el sentido de deber, sino en el de poder y necesitar, en el anhelo y la gracia. Es esencial renunciar a la manía –o a la costumbre– pantécnica, que "despacha" toda situación. Es esencial incorporarlo todo al poder dialógico de

la vida auténtica, desde los triviales misterios de la cotidianidad hasta la majestad del destino destructor. La tarea se hace cada vez más difícil y más sustancial; llevarla a cabo es algo cada vez más limitado y decisivo. Todo el regulado caos de nuestra era aguarda la ruptura, y esta actúa dondequiera que un ser humano escucha y responde.

Distancia originaria y relación

El principio del ser humano

Hemos de plantearnos la pregunta sobre el principio del ser humano, y por ende, sobre su origen.

Aquí no podemos pensarlo como un comienzo en el tiempo. No tendría sentido, por ejemplo, tratar de averiguar cuándo y cómo fue que un determinado género de seres vivos, en lugar de contentarse con la mera percepción de cosas y situaciones, como hacían los demás, empezó a percibir también su propia percepción. Lo único que se puede hacer es considerar la categoría de ser que se designa con el nombre de "humano" en toda su condición paradójica y efectiva, a fin de poder experimentar aquello en lo que esta se fundamenta y se origina.

No obstante, sería completamente equivocado partir de la pregunta por la realidad del espíritu. El principio de un ser solo se revela si primero se distingue la realidad de dicho ser frente a la realidad de otros seres conocidos. Pero la realidad del espíritu no se nos da sin el ser humano; todo lo espiritual que se nos da tiene su realidad en él. La naturaleza es lo único que se nos ofrece en ese acto de diferenciación: ella, que sin duda incluye al ser humano, pero que, apenas nos adentramos en su particularidad a fin de aliviar su apego a nosotros, debe liberar al niño que desde la perspectiva de ella se ha desviado de su género y ponerlo al servicio de nuestra consideración especial. Dicha consideración no acontece dentro de la naturaleza, sino solo a partir de ella.

A partir de la naturaleza, vale decir, en este caso, partiendo de la asociación de los "seres vivos" (en lo que hay que sumar al ser huma-

no, en tanto componente de la naturaleza), lo cual no significa hacer reconocibles las características que lo diferencian de los otros seres, sino investigar el fundamento del ser de todas estas características. Solo así saldrán a la luz el hecho y el motivo del hecho de que esta totalidad de características diferenciales no constituya meramente un grupo especial de seres vivos, sino un modo especial de ser, y por lo tanto, una propia categoría del ser. El acto de distinguir en forma auténtica y adecuada conduce a la comprensión del principio.

De esta forma llegamos a ver que el principio del ser humano no es simple, sino doble, pues está estructurado en un doble movimiento, de modo que uno de los movimientos es la condición del otro. Llamemos "distanciamiento originario" al primero y "entrada en relación" al segundo.[1] Que el primero es un presupuesto del segundo se demuestra por el hecho de que solo se puede entrar en relación con un ser que se ha distanciado, o más exactamente, con un ser que ha devenido una contraparte independiente. Mas una contraparte así solo existe para el ser humano.

En la biología moderna[2] se habla del entorno de un animal entendiendo por tal la dimensión de todos los objetos accesibles a sus sentidos, según la configuran las circunstancias vitales propias del animal. Se dice, por ejemplo, que un animal solo percibe las cosas que le conciernen en la situación total que le es dada de antemano, las cuales constituyen su "mundo perceptible". Sin embargo, aquí parece dudoso si se utiliza correctamente el concepto de mundo, y si se justifica, por ende, ver en el contexto designado como "entorno" un tipo de mundo y no meramente un tipo de ámbito. Pues "mundo" necesariamente se refiere a lo que es sustancial en sí y que se extiende más allá del ámbito del que observa, quien está situado "en" él, y que como tal es independiente. Además, un "mundo sensible" es precisamente un mundo que no se compone solo de datos sensoriales, sino en el que lo percibido se completa con lo perceptible, y es recién la unidad de ambos lo que le con-

1. Claro que no se puede sustituir este acto fundamental por la relación existente entre cualesquiera objetos, sea esta del tipo que sea.

2. Cf. en especial los trabajos de von Uexkülls.

fiere su estado propio. El organismo del animal se procura, en forma permanente u ocasional, los elementos subordinados a sus necesidades y los requerimientos vitales que "están a mano", con el fin de construir el ámbito de su existencia gracias a ellos. Adonde sea que van las golondrinas o los atunes, su corporalidad siempre lleva a cabo esta selección por "naturaleza", la cual les es completamente desconocida como tal, pero sobre la que ellos actúan también, aun cuando se adentran en lo desconocido e incognoscible. La "imagen del mundo" del animal, o mejor dicho, la imagen del ámbito, no es más que la dinámica de las presencias vinculadas entre sí por la memoria corporal, en la medida en que lo requieren las funciones vitales a realizar. Depende de –y va de la mano con– los mecanismos vitales del animal.

Es recién el ser humano el que reemplaza estos conglomerados inestables (cuya serie se adapta al tiempo vital del organismo individual) con una unidad que él puede imaginar o pensar como si existiera por sí misma. El ser humano llega vigorosamente más allá de lo que le es dado, sobrevuela el horizonte y las estrellas que percibió oportunamente, y entonces aprehende un todo. Con él, con su ser humano, existe un mundo. El encuentro de lo natural con la criatura viviente produce el cúmulo más o menos variable de datos sensoriales utilizables que conforman el ámbito vital del animal. Pero solo del encuentro de lo natural con el ser humano surge lo que es nuevo y persistente, lo que contiene al ámbito dentro de sí y lo trasciende infinitamente. El animal se halla en el ámbito de sus percepciones como un carozo en la fruta con cáscara. El ser humano, sin embargo, está o puede estar en el mundo como un huésped en un inmenso recinto al que permanentemente se le hacen ampliaciones, y cuyos límites, por ende, jamás puede alcanzar, pero que conoce tal como se conoce la casa en la que se vive, pues está capacitado para captar la totalidad de la casa como tal. El hecho de que el ser humano sea así radica en que es la criatura gracias a cuyo ser particular lo que es se aparta de ella y se reconoce en sí mismo. El único ámbito que es más que un ámbito y una cosa distinta a un ámbito, es aquel que se ha apartado y se ha liberado de la desnuda presencia, aquel que se ha separado parcialmente del mecanismo de necesidades y requerimientos, y que se ha distanciado, pudiendo, en consecuencia, volcarse sobre sí mismo. Solo hay mundo cuando una

estructura de ser se contrapone independientemente a lo que es, cuando es una contraparte independiente.

No obstante, se podría pensar que esta puesta en independencia de un mundo es tan solo el resultado de primitivos desarrollos del género humano, y por lo tanto algo no constitutivo del ser humano en cuanto tal. Pero no puede importarnos cuándo y cómo se concretó la categoría del ser humano, sino cuál es su fundamento. Si hay mundo, y en la medida en que lo hay, existe el ser humano que lo condiciona, no en el sentido de un género de seres vivos, sino de una categoría que llegó a la realidad. No se puede encontrar al ser humano en su camino sin que en alguna medida, y de alguna manera, se le enfrenten lo conocido y además lo desconocido, ambos ligados en un mismo mundo (por muy "primitivo" que sea). Y por supuesto que esto vale tanto para su relación con el tiempo como con el espacio. El animal piensa en su futuro y en el de sus crías actuando, pero solo el ser humano lo imagina. El castor construye su madriguera en un ámbito temporal, mas el árbol que ha sido plantado echa raíces en el mundo temporal, y quien plantó el primer árbol es justamente el que habrá de esperar al Mesías.

Así se le agrega el segundo movimiento al primero: el ser humano se orienta hacia la estructura de lo que es, ya apartada, y entra en relación ella. Una vez más, no debemos entender "primero" y "segundo" en el sentido de una sucesión temporal. No es pensable ningún "estar frente a un mundo" que además no sea ya un "comportarse ante él como un mundo", o sea el perfil de un comportamiento relacional. Lo que tan solo equivale a decir que por eso el animal no conoce el estado de relación: porque no se puede entrar en relación con lo que no fue percibido como algo alejado y existente por sí mismo. El hacedor de lluvia, que trata con las nubes que flotan más allá de su mirada, hace categorialmente lo mismo que el físico, que ha calculado la existencia de un planeta aún nunca visto y se comunica con él en su escritorio.

Podemos designar como "intuición sintética" al acto y a la obra de entrar en relación con el mundo en cuanto tal (es decir, no con sus componentes ni con la suma de todos ellos, sino con el mundo), siempre y cuando establezcamos que dicho concepto, en este uso limitado, involucra la función de unidad. Llamamos "intuición sintética" a la intuición de un existente como totalidad y unidad. Solo se alcanza y se

alcanzará tal intuición a partir de la intuición del mundo en cuanto mundo. La concepción de la totalidad y la unidad en su origen es idéntica a la del mundo hacia el que el ser humano se dirige. Quien se dirige hacia el ámbito que ha apartado de sí y que se ha extendido y se ha transformado hasta ser un mundo, quien se dirige hacia el mundo y, contemplándolo, entra en relación con él, cobra tal conciencia del ser de la totalidad y la unidad que desde entonces y para siempre puede comprender lo que es como totalidad y unidad. Lo que es en forma singular ha recibido dicho carácter de totalidad y unidad, inherente a su ser percibido, de la totalidad y unidad del ser percibido en el mundo. Pero el distanciamiento y la puesta en independencia por sí solos no le otorgan esta intuición al ser humano; apenas le ofrecerían el mundo como objeto, como algo que es una mera suma de cualidades que se pueden agregar arbitrariamente, no una auténtica totalidad y unidad. Solo la intuición del ser que se me contrapone mundanamente en su presencia plena, y con el que –incluso como persona completa y presente– me he puesto en relación, solo esa intuición me da al mundo verdaderamente como una unidad y un todo. Pues solo en una contraposición semejante se unifican el ámbito del ser humano y todo aquello que completa su ámbito en términos espirituales. Así ha sido siempre y así es ahora.

No hay que malinterpretar, empero, lo que aquí se ha sugerido, como si se dijera que el yo "pone" el mundo o algo parecido. El acto de poner distancia propio del ser humano no debe ser comprendido como algo previo ni superior a su acto de relación, con el cual está ligado. Lo esencialmente característico del ser humano, en cambio, es que aquí –y solo aquí– surge un ser de la totalidad, dotado y apto para separar de sí esa totalidad devenida mundo y transformarla en su contraparte, en lugar de recortar con sus sentidos la porción que necesita y arreglárselas con eso, tal como hacen los demás seres. El don y la autoridad concedidos al ser humano le permiten extraer el ser del mundo del seno de la totalidad, y dicho ser solo puede significar que para el ser humano hay algo que existe por sí mismo, y con lo cual él puede entrar en relación.

Ahora debemos volver a poner a la luz la duplicidad del principio. Por mucho y por muy variadamente que ambos movimientos estén en -

trelazados en él, no hay que entenderlos en absoluto como dos aspectos de un mismo evento o proceso. No hay ningún tipo de paralelismo entre ellos, ni tampoco nada que determine que la consumación de uno será seguida de la del otro. Más bien hay que insistir en que el primero conforma el presupuesto del segundo: no el origen, sino el presupuesto. De modo que con la aparición del primero no se da más que el lugar para el segundo. No puede decirse cuándo, cómo y si habrá de manifestarse el segundo basándose en el primero. En este punto recién comienza la verdadera historia del espíritu, justamente como historia, que tiene su eterno surgimiento en el grado de participación del segundo movimiento en las manifestaciones del primero, en la medida de su interacción, su reacción y su cooperación mutuas. El ser humano puede distanciarse sin entrar en una relación esencial con aquello de lo que se distanció; puede colmar el acto mismo del distanciamiento con la voluntad de relación, en tanto esta solo se hace posible con aquel; puede llevar a cabo el acto de relación reconociendo el hecho fundamental de la distancia originaria. Pero también, ambos movimientos pueden luchar entre sí, cada uno de ellos viendo en el otro un obstáculo para su propia concreción. Y por último, en momentos y formas concedidos por la gracia, de la más extrema tensión de la contradicción puede surgir la unidad, como superación que solo eventualmente se confiere.

Con las cosas

Quien, atendiendo al doble principio del ser humano, procura recorrer el curso histórico del espíritu, debe notar que los grandes fenómenos son predominantemente universales por el lado del acto de distanciamiento y predominantemente personales por el lado del acto de relación, tal como corresponde a la relación entre ellos. Los hechos de la distancia originaria nos proporcionan la respuesta esencial a la pregunta: "¿cómo es posible el ser humano?", mientras que los hechos de la relación proporcionan la respuesta esencial a la pregunta: "¿cómo se realiza el ser humano?". La primera pregunta es estrictamente categorial; la segunda, categorial-histórica. La distancia originaria funda la situación humana; la relación, el devenir humano en dicha situación.

La diferencia se hace ostensible en dos esferas: en el interior de la relación con las cosas y en el interior de la relación con el prójimo.

También el animal utiliza cosas. Justamente, en los animales podemos observar el uso en el sentido exacto del término, cuando le dan vueltas a una cosa con la que se han topado hasta que ven la posibilidad de usarla para cumplir un propósito determinado, ya sea preconcebido o surgido en el momento. Los monos usan el palo que encuentran para traspasar un agujero que no pudieron alcanzar con las patas, y la piedra que encuentran, para romper nueces. Pero no apartan ninguna de estas cosas, convertidas momentáneamente en herramientas, para volverlas a usar mañana en forma similar; obviamente ninguna perdura en sus conciencias como una cosa en la que habita la facultad de la palanca o del martillo. Las cosas están, dado el caso, a mano en el ámbito, pero nunca reciben su lugar en un mundo. Solo el ser humano, en su calidad de tal, pone a distancia las cosas que encuentra en su ámbito y las independiza como algo que sigue estando listo a ser utilizado, algo que él puede hacer que lo espere hasta que oportunamente vuelva a manejarlo y actualizarlo. Un adecuado pedazo de metal, usado alguna vez como broca, nunca deja de ser broca: perdura en su constitución ya familiarizada; ese "eso", determinado y eficiente, ahora sigue estando disponible. Toda modificación hecha en la materia de una cosa que ha de volverla más apta para el cumplimiento de un propósito, todo reforzamiento y refinamiento, toda diferenciación y combinación, toda técnica se edifica sobre esta base elemental: que una criatura aleje de sí algo que encontró y lo coloque en un estado de ser por sí mismo, pero de modo que se pueda reencontrar siempre ese algo devenido herramienta, precisamente como lo que es, como algo listo para ejecutar el mismo trabajo. Un mono puede blandir una rama como si fuera un arma, pero exclusivamente el ser humano es capaz de otorgarle un modo de ser específico en el que esta, justamente constituida en "arma", permanece a voluntad de reutilización. Lo que de aquí en más se le haga a la rama para configurarla en un garrote útil a los fines defensivos en esencia no cambia nada: la *tejné* solo consuma lo engendrado por una determinación y asignación primaria, por un *nomos* primario.

Pero ahora puede añadirse algo nuevo y esencialmente distinto.

Imaginémonos una tribu que convive con la naturaleza y que ya conoce el hacha, el simple pero confiable hacha de piedra. Un día, a un muchacho se le ocurre tallar con una piedra afilada una línea ondulada en su hacha. Es una imagen a la vez de algo y de nada; acaso es un signo, pero ni su autor sabe qué significa. ¿Qué tenía en mente? ¿Hacer magia, para incrementar el poder del instrumento, o jugar con las posibilidades que le daba el espacio libre en el mango? Ambos no se excluyen, sino que se combinan: el propósito mágico condensa el juego en figuras más firmes, la libertad lúdica libera la forma determinada por la magia y la transforma; pero juntos no llegan a explicar aun el hecho inaudito de que más allá del propósito técnico, se ha creado una obra sin modelo previo. Debemos apelar al doble carácter del principio del ser humano para fundamentar lo acontecido. El ser humano pone a distancia las cosas que utiliza, las coloca en una independencia en la que la función adquiere duración, y las reduce y las potencia hasta volverlas los portadores de la función. Entonces, el primer movimiento del principio está suficientemente completo, pero no el segundo. El ser humano tiene un enorme deseo de entrar en relación personal con las cosas e imprimirles su relación para con ellas. No basta con el uso ni con la posesión: deben volverse suyas de otra forma; con los signos pictóricos, el ser humano les aporta su relación con ellas.

Pero los signos pictóricos crecen hasta ser un dibujo: ya no accesorios de una herramienta, sino una imagen autónoma. La figura, que incluso el más torpe ornamento ya sugería, ahora se completa en un dominio propio en tanto residuo de la relación del ser humano con las cosas. El arte no es ni la impresión de la objetividad natural ni la expresión de la objetividad anímica, sino que es el producto y el testimonio de la relación entre la *substantia humana* y la *substantia rerum*, lo intermedio que ha devenido figura. Obsérvense, por ejemplo, algunas grandes esculturas de desnudo de todos los tiempos: ninguna se puede comprender correctamente basándose en el cuerpo humano tal como nos es dado o en la voluntad de expresión de una interioridad, sino solo basándose en lo que sucede relacionalmente entre dos entidades que se han alejado entre sí, el "cuerpo" apartado y el "alma" que lo aparta. En cada arte se da una correspondencia específica con el carácter relacional de la imagen. A la música, por caso, se la comprende como ca-

tegoría solo cuando se reconoce que se trata del redescubrimiento permanente del ser tonal (una acción distanciadora), y su redención en calidad de apariencia formal mediante el acto de relación.

Con el ser humano

El doble principio del ser humano se esclarece más aun en la interrelación entre ellos.

En un Estado de insectos, el sistema de la división del trabajo no solo excluye cada variación, sino también cada adjudicación individual –en el sentido exacto del término– de función. En todos los niveles de la sociedad humana, en cambio, en alguna medida las personas se confirman unas a otras y de manera práctica en sus cualidades y capacidades, y se puede llamar "humana" a una sociedad en tanto sus miembros se confirman recíprocamente. Aparte de la técnica de la herramienta y el arma, lo que le permitió afirmarse y alcanzar el dominio de la Tierra a un ser vivo tan mal equipado "por naturaleza" es la forma de unión pluralista, dinámica, adaptable, posibilitada por el factor del complemento individual y recíproco de funciones y su correspondiente reconocimiento individual y recíproco de funciones. Aun en el clan más estrechamente vinculado subsisten cooperativas libres de pescadores, órdenes libres de intercambio, asociaciones libres de diversos tipos, las cuales se construyen sobre la base de la reconocida variedad de aptitudes e inclinaciones. En las más rígidas épocas de los reinos antiguos, la familia conservaba su estructura particular, en la que, a pesar de su carácter autoritario, los individuos se afirmaban mutuamente en su variedad. Y sobre todo, se fortalecía la posición de la sociedad gracias a este equilibrio entre firmeza y elasticidad. Desde siempre, el ser humano se mantiene frente a los poderes naturales como el ser provisto con herramientas que persisten independientemente, y el que erige sus asociaciones a partir de vidas singulares independientes. El animal jamás logra desanudar a sus compañeros de la madeja que forma su comunidad con ellos, así como tampoco logra atribuirle al enemigo una existencia propia fuera de su enemistad, vale decir, fuera de su ámbito. El ser humano, en cuanto tal, distancia e independiza al ser humano, deja que

otros como él vivan a su alrededor, y así puede, él y solo él, entrar en relación con sus semejantes siendo quien es. El fundamento de la coexistencia entre humanos es doble y uno a la vez: el deseo que cada uno tiene de ser confirmado por otros como lo que es y como lo que puede llegar a ser, y la capacidad innata que posee de confirmar precisamente así a sus congéneres. Que esta capacidad sea tan inconmensurablemente improductiva hace a la auténtica debilidad y cuestionabilidad del género humano: solo hay humanidad real cuando se desarrolla dicha capacidad. Por otro lado, asimismo, la vacía pretensión de confirmación sin la devoción del ser y devenir, echa a perder una y otra vez la verdad de la coexistencia humana.

La gran característica de la convivencia entre seres humanos, ese gran monumento que es el lenguaje, es doblemente significativo como testigo del principio del ser humano. Los seres humanos se expresan ante los demás de forma distinta –distinta en esencia, no por forma o por grado– a como los animales se expresan ante sus congéneres. El ser humano comparte el hecho de llamar al otro con muchos animales, pero el dirigirle la palabra al otro le es esencialmente propio, y se basa en la atribución y el reconocimiento de la independiente alteridad del otro, con el que uno entra en relación, justamente por este motivo, hablándole o escuchándolo.[3] Junto a la designación de situaciones en una sola frase integradora, con la que se le anunciaban dichas situaciones a quien lo necesitaba, e incluso aún antes, la forma léxica más antigua puede haber sido el nombre propio: la palabra que le hacía saber al compañero y ayudante a cierta distancia que en una situación dada se requería específicamente su presencia. Ambas formas siguen siendo señales, y sin embargo ya son palabras. Pues –y este es el segundo testimonio del lenguaje respecto del principio del ser humano– la criatura humana pone a distancia también su llamada y le concede independencia, la pone a un lado como si fuera un objeto listo para ser usado, al

3. El animal, sobre todo el domesticado, puede ver al ser humano como un "hablante" y por ende tomarlo como alguien a quien manifestársele, pero no como un ser que existe por sí mismo y más allá de esa apelación. Sobre esta notable región fronteriza de la relación aduzco ejemplos en *Yo y tú* y *Diálogo*.

igual que con la herramienta decorada, y la transforma en palabras que existen por sí solas. En el lenguaje, la llamada se suprime, por así decirlo, se neutraliza; pero siempre para cobrar nueva vida, claro que no en las discusiones populares, que tergiversan la realidad del lenguaje, sino en el verdadero diálogo. Si alguna vez llegamos a entendernos mutuamente solo por medio de aparatos, o sea sin contacto personal, la posibilidad del devenir humano estará perdida hasta nuevo aviso.

El verdadero diálogo, así como todo cumplimiento real de la relación entre humanos, significa aceptación de la alteridad. Cuando dos seres humanos se comunican sus opiniones básicamente distintas sobre algo, cada uno con el propósito de convencer a su compañero de la corrección de su propia forma de ver, todo depende, en tanto nos referimos al ser humano, de si cada uno piensa al otro como el que es y, a pesar de su voluntad de influir en él, lo acepta y lo confirma con franqueza en su respectivo ser ese, en su propio modo de ser. La rigurosidad y la profundidad de la individuación humana, la elemental alteridad del otro, no es tomada en consideración entonces como mero y necesario punto de partida, sino que se ve confirmada de un ser a otro. La voluntad de influir no significa, pues, el esfuerzo por cambiar al otro, por injertarle mi "certeza", sino dejar que gracias a mi influencia aquello que se reconoce como correcto, como justo, como verdadero (que justamente por eso debe ser aplicado allí, en la sustancia del otro), germine y crezca en la forma que le resulte adecuada a la respectiva individuación. A esto se le opone el afán de utilización de aquel que está poseído por los "propagandistas" y "sugestionadores", quien persevera en su relación con el ser humano como si fuera una relación con las cosas, y de hecho con las cosas con las que nunca entrará en relación, ya que está ansioso por despojarlas de su existencia distanciada y de su independencia.

Lo humano y la humanidad se dan en los auténticos encuentros. Es allí cuando el ser humano experimenta no solo que está limitado por otros, remitido a su propia finitud, parcialidad, y necesidad de complemento, sino que su propia relación con la verdad se incrementa merced a la distinta relación con la propia verdad del otro, distinta según la individuación y destinada a germinar y crecer también en forma distinta. El ser humano tiene la necesidad y el don de confirmarse en su

ser individual mediante genuinos encuentros con otro. Pero más allá de eso, también tiene la necesidad y el don de ver que la verdad que el alma conquista ilumina en forma distinta a los otros, los que ahora son hermanos, y precisamente así los confirma en cuanto tales.

El hacerse presente

La realización del principio en la esfera que se extiende entre los seres humanos culmina en una acción que se llama "hacerse presente" algo. Como momento parcial se lo puede encontrar generalmente cuando los humanos interactúan, pero en su formación esencial solo se da rara vez. Se basa en una capacidad de la que cada uno posee un poco y que podemos designar como "imaginación concreta". Me refiero a la capacidad de retener en el alma una realidad existente en este momento pero imperceptible a los sentidos. Aplicada al contacto interhumano, la imaginación concreta significa que me represento lo que en este momento otra persona desea, siente, percibe, piensa, y por cierto no como un contenido desplazado, sino precisamente en su realidad misma, o sea, como un proceso vital de esta persona. Pero el pleno hacerse presente llega más lejos aun, y en forma decisiva: a la representación se le adjunta algo del carácter de lo representado. Vale decir, a mi representación del acto volitivo del otro se le agrega algo propio de la esencia de los actos volitivos, y así sucesivamente. Valga como ejemplo familiar de esto la así llamada "compasión", siempre que dejemos fuera la vaga simpatía y restrinjamos el concepto al suceso en el cual experimento, por ejemplo, el dolor específico del otro, de modo que siento lo específico del caso y no un malestar generalizado o un padecimiento, sino este dolor particular, que sin embargo es el dolor del otro. El hacerse presente se intensifica hasta llegar a ser una paradoja del alma cuando yo y el otro estamos abarcados en una situación vital compartida, y el dolor que le ocasiona me surge a mí también, hasta que se revela la contradictoriedad de la vida entre los seres humanos. Entonces puede surgir algo que no podría articularse de ninguna otra manera.

El principio del ser humano, que ahora reconocemos, nos proporciona la comprensión de ese hacerse algo presente en su significado on-

tológico. Dentro del distanciamiento y la puesta en independencia del mundo, y no obstante, esencialmente también más allá de eso y en rigor de verdad no incluidos en eso, están el distanciamiento y la puesta en independencia de los seres humanos mismos: en calidad de los otros. Por cierto, nuestros congéneres viven a nuestro alrededor como componentes del mundo independiente que está frente a nosotros, pero en la medida en que comprendemos a cada uno de ellos como alguien que es un ser humano, este ya no es más un componente y pasa a existir como su propio ser, al igual que yo. Su estar a distancia ya no existe meramente en referencia a mí: no se puede separar del hecho de mi estar a distancia en referencia a él. El primer movimiento del ser humano me proporciona los seres humanos en su existencia recíproca, fundamental y uniforme. Mas el segundo me los proporciona en la relación recíproca, de manera en absoluto uniforme, y que eventualmente se desarrolla según cómo la llevamos a cabo. La relación se completa en el pleno hacerse presente cuando no pienso meramente al otro como quien es, sino que además experimento, en la aproximación del caso, lo que él experimenta como lo que es. Es recién aquí y ahora que el otro deviene alguien en sí mismo para mí, y ese hacerse independiente de su ser que sigue al primer movimiento, el distanciamiento, se muestra entonces en un nuevo y trascendental sentido: como presupuesto. Presupuesto de este "devenir sí mismo para mí", que empero no ha de entenderse psicológicamente, sino de forma claramente ontológica, y que por lo tanto ha de llamarse "devenir sí mismo conmigo". Dicho devenir, no obstante, alcanza su plenitud ontológica solo cuando el otro se sabe hecho presente como sí mismo por mí, y este saber induce el proceso de su más íntimo devenir sí mismo. Pues el crecimiento más íntimo del ser sí mismo no se consuma, como gustosamente se cree hoy en día, a partir de la relación del ser humano consigo mismo, sino a partir de la relación entre uno y otro, o sea primariamente entre humanos y a partir de la reciprocidad del hacerse presente: a partir del hacerse presente el otro "sí mismo" y del saberse hecho presente como un sí mismo por otro, junto con la reciprocidad de la aceptación, la afirmación y la confirmación.

El ser humano quiere ser confirmado en su ser por otros y tener una presencia en el ser del otro. La persona necesita una confirmación

pues el ser humano como tal la necesita. El animal no necesita ser confirmado, porque es lo que es, sin duda. Pero pasa algo distinto con el ser humano: salido del dominio genérico de la naturaleza y remitido a la ventura de la categoría solitaria, rodeado por un caos que nació con él, busca en secreto y con timidez un "sí" que le posibilite ser y que solo puede llegarle de una persona humana a la otra. Mutuamente es cómo los seres humanos consiguen el maná celestial del ser sí mismos.

Elementos de lo interhumano

Lo social y lo interhumano

Suele atribuirse aquello que se da entre seres humanos al ámbito de lo "social", borrando así una básica línea divisoria entre dos reinos esencialmente distintos del universo humano. Cuando hace casi cincuenta años comencé a orientarme independientemente en el conocimiento de la sociedad y me serví del todavía desconocido concepto de lo interhumano,[1] yo mismo incurrí en ese error. Desde entonces, se me ha hecho cada vez más claro que estamos ante una categoría especial, y si se puede utilizar un término matemático a manera de ilustración, ante una dimensión especial de nuestra existencia, una que nos resulta tan íntima que hasta ahora apenas si hemos tomado conciencia de su peculiaridad. Y sin embargo, la comprensión profunda de esta peculiaridad tiene un enorme significado no solo para nuestro pensamiento, sino también para nuestra vida.

Podemos hablar de fenómenos sociales dondequiera que el existir uno junto al otro propio de una pluralidad de seres humanos, su vinculación recíproca, tiene como consecuencia ciertas experiencias y reacciones comunes. Dicha vinculación, sin embargo, significa tan solo que todas las existencias individuales están comprendidas en una existencia grupal y rodeadas por ella, y no implica que entre uno y otro

---

1. Cfr. mi prólogo a la primera edición de *El proletariado* de Sombart (primer volumen de la colección que dirijo, "La sociedad", 1905).

dentro del grupo haya relación personal alguna. Quienes integran un grupo se perciben unos a otros como específicamente pertenecientes a él, de una forma –por así decirlo– básicamente distinta a la de toda posible pertenencia propia de alguien externo al grupo. Y claro que también se dan una y otra vez, sobre todo en la vida de los grupos pequeños, contactos que a menudo estimulan el surgimiento de relaciones individuales, y que no pocas veces, en cambio, lo entorpecen. Pero en ningún caso la sola pertenencia a un grupo involucra una relación esencial entre un miembro y otro. Es cierto que en la historia ha habido grupos que albergaron incluso relaciones altamente intensas e íntimas entre dos de sus integrantes (las relaciones homoeróticas, por ejemplo, entre los samurai japoneses y los luchadores dóricos), y que las fomentaron por el bien de la cohesión grupal. Pero en general hay que decir que los líderes de grupos, ante todo en los últimos tiempos de la historia humana, han tendido más a reprimir el elemento personal en las relaciones, favoreciendo el elemento puramente colectivo. Cuando este domina total o preponderantemente, el ser humano se siente transportado por la colectividad, que lo exime de la soledad, de la angustia, del extravío, y es en esa función, esencial para el ser humano moderno, que lo interhumano, la vida entre una persona y otra, parece retroceder ante lo colectivo. El estar uno con otro, de índole colectiva, se cuida de tener a raya la tendencia a estar uno hacia el otro, de índole personal. Es como si en lo que importa, los que están unidos al grupo tan solo debieran volcarse conjuntamente al quehacer del grupo, pudiendo relacionarse personalmente con aquellos compañeros que son tolerados y solo en encuentros secundarios.

La diferencia entre estos dos ámbitos se me hizo palpable una vez en la que, en una gran ciudad, me sumé a una manifestación de una corriente a la que no pertenecía; lo hice por simpatía hacia el destino –que yo intuía inminentemente trágico– de un amigo, que era uno de los líderes de ese movimiento. Mientras la manifestación se iba conformando, entablé conversación con él y con otro, un "salvaje" de buen corazón, también ya marcado de muerte. En aquel momento sentí que ambos estaban realmente frente a mí, cada uno de ellos como alguien que me resultaba familiar, incluso en lo que me parecía más lejano; tan distintos a mí, que a mi alma la hería permanentemente tanta otredad,

y sin embargo confrontaba genuinamente al ser con esa misma otredad. Entonces, se pusieron en marcha las formaciones. Pronto sentí que ya no estaba frente a nadie, que la manifestación me subsumía, andando sin rumbo, y evidentemente ocurría otro tanto con los otros dos, con quienes apenas recién había intercambiado la palabra humana. Después de un rato, pasamos por delante de un café en el que el día anterior había comido con un músico al que apenas conocía. En ese mismo instante se abrió la puerta y el músico apareció en el umbral. Me miró, aparentemente a mí solo, y me hizo señas. De inmediato me sentí desconectado de la marcha y de la presencia de mis amigos y colocado allí, frente al músico. Perdí la noción de que seguía avanzando al mismo compás: sentía que estaba del otro lado, en silencio, con una sonrisa de conformidad, respondiendo al que me llamaba. Cuando recobré la conciencia de la realidad, la manifestación –a cuyo frente íbamos mis compañeros y yo– ya había dejado atrás el café.

Es evidente que el ámbito de lo interhumano se extiende más allá del de la simpatía. Hasta los sucesos más simples pueden pertenecer a él, como cuando en un tranvía colmado de gente dos desconocidos intercambian miradas atentas, para reconducirse rápidamente a la conveniencia de no querer saber nada del otro. Pero también hay que sumarle cualquier encuentro entre opositores, por casual que sea, si es que produce algún efecto sobre esa actitud recíproca, o sea, si algo –aun imperceptible– tiene lugar entre ellos, sin importar si en el momento se trata de algo emotivo o no. Todo se reduce a que cada ser humano experimente al otro como un otro determinado, que cada uno se haga consciente del otro y justamente por eso actúe en consecuencia, considerando y tratando al otro no como su objeto, sino como su compañero en un proceso vital, aunque sea en un ring de box. Eso es lo decisivo: no ser objeto. Como sabemos, algunos existencialistas afirman que el dato fundamental entre los hombres es que uno es un objeto para el otro. Pero si eso se lleva más lejos, en gran parte se elimina la realidad característica de lo interhumano, el misterio del contacto; aunque, por cierto, no se la puede eliminar del todo. Tómese el burdo ejemplo de dos seres humanos que se observan entre sí. Lo esencial del hecho no es que uno hace del otro su objeto, sino que no logra hacerlo por completo. Tenemos en común con todas las cosas el poder volvernos obje-

to de observación, pero que yo, gracias a la acción secreta de mi ser, pueda levantar una barrera infranqueable ante la objetivación, ese un privilegio humano. Solo se puede ser percibido como compañero, y en tanto totalidad existente.

La distinción que hago entre lo social y lo interhumano puede ser contrastada desde el punto de vista sociológico. La sociedad se construye precisamente sobre las relaciones humanas, y con todo derecho y propiedad puede verse a la teoría que trata sobre estas como el basamento de la sociología. Pero aquí ya se anuncia una duplicidad propia del concepto de "relación". Hablamos, por caso, de una relación de camaradería entre dos seres humanos y en absoluto pensamos solo en lo que se da entre ellos como camaradas, sino también en una disposición duradera, que se actualiza en ciertos acontecimientos, pero que además abarca procesos puramente psicoindividuales, tales como el de acordarse de un camarada ausente. No obstante, con la esfera de lo interhumano me refiero únicamente a eventos actuales entre seres humanos, ya sean eventos plenamente recíprocos, ya sean aquellos que directamente resultan apropiados para elevarlos o completarlos hasta la reciprocidad. Pues la participación de ambos compañeros es indispensable por principio. La esfera de lo interhumano es la del uno frente al otro; a su despliegue, lo llamamos "lo dialógico".

Asimismo, querer comprender el fenómeno interhumano como un fenómeno psíquico es básicamente equivocado. Por ejemplo, si dos seres humanos sostienen un diálogo, eminentemente al hecho le corresponde lo que sucede tanto en el alma de uno como en la del otro: lo que sucede cuando uno escucha, y cuando ese mismo se dispone a hablar. Aun así, ese es solo el acompañamiento secreto del diálogo en sí, un acontecimiento fonético cargado de sentido, y cuyo sentido no se halla ni en uno de los dos compañeros ni en ambos a la vez, sino solo en su juego de equipo y en persona, en eso que hay entre ambos.

Ser y parecer

La verdadera problemática en el ámbito de lo interhumano es la dualidad de ser y parecer.

Que los seres humanos se preocupan a menudo y especialmente por la impresión que causan a otros es un hecho en general reconocido, que hasta ahora se ha analizado en forma mucho más moral y filosófica que antropológica. Y sin embargo, a la reflexión antropológica se le ofrece aquí uno de sus más relevantes objetos de estudio.

Tenemos que distinguir entre dos tipos de existencia humana. Puede designarse a uno de ellos como vida a partir de la esencia, o vida determinada por lo que uno es, y al otro como vida a partir de la apariencia, o vida determinada por lo que uno quiere parecer. Por lo general aparecen entremezclados. Es probable que haya habido pocas personas totalmente independientes de la impresión que causaban en los demás, pero apenas podrá encontrarse alguien a quien exclusivamente lo acompaña dicha impresión. Debemos contentarnos con distinguir personas en cuya conducta esencial predomina lo uno, y personas en cuya conducta esencial predomina lo otro.

Como es natural, esta diferencia se intensifica al máximo en el ámbito de lo interhumano, vale decir, cuando se aplica en el trato mutuo entre los seres humanos.

Tomemos como ejemplo bien sencillo, y a la vez muy claro, una situación en la que dos personas se miran mutuamente, de las cuales una pertenece al primer tipo básico y la otra, al segundo. El ser humano esencial mira al otro justamente como se mira a aquel con quien se trata personalmente; es una mirada "espontánea", "desprejuiciada", que evidentemente tiene la intención de hacerse entender por el otro, pero indiferente a la intención de pensar en qué idea puede o debe provocar en el que está siendo mirado la naturaleza del que mira. Con su contraparte pasa algo distinto: dado que le preocupa la imagen que su aspecto –y en especial su componente "más elocuente", la mirada– suscita en el otro, "construye" esa mirada. Con ayuda de la habilidad de que se vea un elemento específico del ser en la mirada, una habilidad más o menos propia del ser humano, produce una mirada que ha de actuar –y que a menudo lo hace– como una expresión espontánea, e incluso no solo como expresión de un suceso psíquico que se da en ese momento particular, sino además, en cierto modo, como reflejo de un ser personal constituido de una manera dada.

Por cierto, hay que delimitar con cuidado este dominio del parecer

con respecto a otro, cuya corrección ontológica no se puede cuestionar porque, por así decirlo, lo correcto es lo correcto. Me refiero al reino de la "apariencia auténtica", en el que un joven, por ejemplo, imita a su modelo heroico, y en su proceder lo atrapa lo heroicamente fáctico o bien la imagen de un destino que invoca al destino verdadero. "Permitidme esta apariencia, hasta que llegue a ser": así se conmueve uno justamente en este misterio. En este caso nada es visible, la imitación es una auténtica imitación, y la representación, una auténtica representación; hasta la máscara es una máscara, y no un simulacro. Pero cuando la apariencia de la mentira surge y se establece, lo interhumano se ve amenazado en su existencia. No es como cuando uno dice una mentira, por ejemplo falseando un asunto: la mentira a la que aludo no se consuma en las circunstancias, sino en la existencia misma, y ataca a la existencia interhumana misma. A veces, por satisfacer una vanidad chata, perdemos la gran oportunidad de un genuino acontecimiento entre el yo y el tú.

Imaginemos ahora dos sujetos de la apariencia, sentados uno junto a otro y hablando entre sí. Llamémoslos Pedro y Pablo, y contemos las figuraciones que están en juego. Primero están la de Pedro tal como quiere aparecer ante Pablo, y la de Pablo tal como quiere aparecer ante Pedro. Luego la de Pedro tal como realmente aparece ante Pablo, o sea, la imagen que Pablo tiene de Pedro, que normalmente no coincide para nada con la imagen que Pedro desea dar, y viceversa. Además tenemos a Pedro y a Pablo tal como aparecen cada uno ante sí mismo. Y por último, Pedro y Pablo en carne y hueso. ¡Dos seres vivos y seis formas de apariencia fantasmal, que se mezclan diversamente en la conversación entre ambos! ¿Cómo puede quedar lugar para la autenticidad de lo interhumano?

En el ámbito de lo interhumano, lo que en otros ámbitos siempre podría ser el sentido de la palabra "verdad" significa que los seres humanos se intercomunican como lo que son. No se trata de que uno le diga al otro todo lo que le ocurre, sino únicamente de que no permita que se inmiscuya alguna apariencia entre él y el otro. No se trata de que uno se "deje llevar" ante el otro, sino de que le conceda participar en su ser al ser humano con el que se comunica. Se trata de la autenticidad de lo interhumano; donde no se da, tampoco lo humano puede ser auténtico.

Es por eso que, ahora que empezamos a reconocer la crisis del ser humano como una crisis del espacio intermedio, tenemos que liberar al concepto de sinceridad del oscuro tono de sermón moral que se le ha adherido, para que vuelva a recordarnos el concepto de integridad. Si andar erguido fue una condición del ser humano en los tiempos primitivos, lo humano solo puede consumarse merced al alma que anda erguida, merced a la sinceridad plena, que ya no combate a las apariencias porque ha vencido a lo aparente.

Se puede preguntar, entonces, qué pasa si uno, según el tipo humano al que pertenece, pone su vida al servicio de la imagen que produce en el otro. ¿Puede aún llegar a ser alguien esencial, puede dejar de ser según su tipo?

La difundida inclinación a vivir a partir de la eventualidad de la impresión causada en lugar de hacerlo a partir de la continuidad del ser no es un "tipo". Incluso se origina en el reverso de lo interhumano mismo: la mutua dependencia de los seres humanos. No es nada fácil llegar a ser confirmado en su ser por el otro; ahí es cuando la apariencia brinda su ayuda. Complacerla es la cobardía propia del ser humano, resistirla es su verdadero coraje. Lo cual no es un inexorable modo de ser, ni un deber de permanecer inalterable. Se puede luchar para llegar a uno mismo, vale decir, para tener confianza en lo esencial. Se lucha con resultados variables, pero nunca en vano, aun si se cree sucumbir. A veces hay que pagar cara la vida que se vive a partir de lo esencial, pero jamás se la paga demasiado cara. Sin embargo, ¿no existe acaso lo que es esencial y malo, no prolifera por doquier? No he conocido a ningún joven que me pareciera perdidamente malo. Claro que después se hace cada vez más difícil penetrar la costra que va envolviendo a lo esencial y se va endureciendo. Así es como surge la falsa perspectiva del "tipo" inalienable. Es falsa. Lo que está a la vista engaña. El ser humano, como tal, es redimible.

De nuevo estamos ante los dos hombres, rodeados por el espectro de las apariencias. Se puede exorcizar a los fantasmas. Imaginemos a un Pedro y a un Pablo que comienzan a hastiarse, que se hastían cada vez más, de que unos fantasmas los representen. En cada uno de ellos crece y se fortalece la voluntad de ser confirmado como el ser que es y no otro. Vemos que las fuerzas de lo real tienen el poder de exorcizar, has-

ta que aquí y allá la apariencia se esfuma, y los abismos del ser personal se llaman mutuamente.

El hacerse presente a la persona

A la gran mayoría de lo que hoy se considera un diálogo entre personas más bien habría que designarlo, en sentido estricto, como habladuría. Por lo general, la gente no habla realmente entre sí, sino que cada uno se dirige al otro hablándole en verdad a una instancia ficticia, cuya existencia se agota en escuchar. Chejov nos ha dado una expresión poética válida para esta situación en su obra *El jardín de los cerezos*, en la que los integrantes de una familia no hacen sino hablar sin entenderse durante una reunión. Pero fue recién Sartre quien elevó a principio vital lo que allí aún aparece como la miseria de los seres humanos encerrados en sí mismos. Pues Sartre ve los muros que se tienden entre los interlocutores como prácticamente insuperables, y para él, el inexorable destino humano es que uno solo tiene que vérselas consigo mismo y con sus propios asuntos: la existencia íntima del otro es justamente un asunto del otro y no mío, no hay inmediatez para con el otro y no puede haberla. Aquí se muestra más claramente que nunca el desdichado fatalismo del ser humano moderno, que considera que la degeneración es la condición irrevocable del *homo sapiens*, y que la desgracia de haberse extraviado en un callejón sin salida es su destino originario, tildando de romanticismo reaccionario a cualquier idea de ruptura. Quien verdaderamente reconoce lo mucho que nuestro género humano se ha extraviado de la auténtica libertad, de la libre generosidad del yo y el tú, debería él mismo, por obra del carácter de orden que posee todo saber de ese tipo, ejercer la inmediatez y no resignarla, aunque fuera el único sobre la Tierra, hasta espantar a los que se burlan y escuchar en su propia voz la del anhelo oprimido.

El principal presupuesto para el surgimiento de un diálogo genuino es que cada uno piense a su compañero como ese –y justamente como ese– ser humano particular. Tomo conciencia de él, de lo suyo, de que es distinto, esencialmente distinto a mí, esencialmente distinto a mí de una forma determinada que le es propia y que es única, y acepto al

ser humano que he percibido de modo que precisamente a él puedo dirigirle mi palabra con toda seriedad. Quizá tenga que, de vez en cuando, oponer severamente su opinión sobre el tema del que hablamos a la mía, pero en absoluto para que se debiliten las convicciones, sino que acepto a esa persona, un portador personal de convicciones, en la forma en que es, pues de esa forma de ser surgen sus convicciones, y de hecho, la convicción de la que debo tratar de demostrar, paso a paso, qué es lo incorrecto. Le digo sí a la persona que combato, la combato como compañero, la confirmo como criatura y como creación, y confirmo también aquello que se me opone en tanto es aquello que está frente a mí. Por supuesto, esto depende de si entre nosotros surge un auténtico diálogo, la reciprocidad hecha lenguaje. Pero recién si llego al punto de legitimar al otro como un ser humano con el que estoy dispuesto a tratar dialógicamente es que puedo esperar y confiar en que él también actúa como compañero.

¿Pero qué significa tomar conciencia de un ser humano, en el sentido estricto en el que utilizo la palabra? Tomar conciencia de una cosa o de un ser significa, en general, experimentarlos como totalidad y a la vez, en toda su concreción, sin abstracciones restrictivas. Pero aunque se halle como un ser entre los demás seres y hasta como una cosa entre las demás cosas, un ser humano es algo categorialmente distinto a todas las cosas y todos los seres: no se lo puede comprender realmente sin que además se lo comprenda a partir del don espiritual que solo es propio del ser humano entre todas las cosas y seres, un don del espíritu en tanto decisivamente involucrado en el ser personal de ese ser vivo, el espíritu que determina a la persona. Tomar conciencia de un ser humano significa, por lo tanto, percibir especialmente su totalidad como persona determinada por el espíritu, percibir el medio dinámico que imprime un reconocible signo de exclusividad en todas sus expresiones, acciones y actitudes. Pero esta toma de conciencia es imposible si –y en tanto que– el otro es para mí un marginado objeto de mi contemplación o de mi pura observación, pues a estas no se les da a conocer ni esa totalidad ni ese medio dinámico. Ella solo es posible cuando entro en una relación elemental con el otro, o sea, si se me hace presente. Por eso es que en este sentido particular, designo a la toma de conciencia como un hacerse presente a la persona.

Aun si es bastante defectuosa la mayor parte de las veces, a la percepción del prójimo como totalidad, unidad y exclusividad se le opone en nuestra era casi todo lo que suele entenderse como específicamente moderno. En la actualidad predomina una mirada analítica, reductora y derivativa entre los seres humanos. Analítica, o más bien, pseudoanalítica, pues trata al ser corporal y anímico en su conjunto como algo compuesto, y por ende, divisible, y no solo el así llamado inconsciente, que es pasible de una relativa objetivación, sino también el flujo psíquico mismo, al que en verdad nunca se puede captar como objetivamente existente. Reductora, porque es una mirada que quiere reconducir la multiplicidad de la persona, que se nutre de la microscópica plenitud de lo posible, a estructuras esquemáticamente visibles y siempre recurrentes. Y derivativa, porque supone que puede captar con fórmulas genéticas el hecho de haber llegado a ser un ser humano, su devenir mismo, y que puede hacer que un concepto genérico represente incluso al principio individual dinámico y central. Hoy no se busca que meramente haya entre los seres humanos un "desencantamiento" (lo cual bien podría admitirse), sino además una radical supresión del misterio. La personalidad, el misterio incesantemente próximo, que antaño fuera el móvil del entusiasmo más silencioso, resulta allanado.

Lo que acabo de decir no apunta de ningún modo contra el método analítico de las ciencias del espíritu. Dicho método siempre es imprescindible cuando lo exige el conocimiento de un fenómeno, sin afectar al conocimiento –muy distinto– de su individualidad, que trasciende al legítimo campo de acción del método. Las ciencias del espíritu, que se sirven del método analítico, deben tener permanentemente a la vista, en consecuencia, los límites perspectivos e insuperables de una observación semejante. Esta obligación hace cuestionable la transferencia del método a la vida, pues en la vida es excesivamente difícil observar los límites en cada ocasión.

Si queremos impulsar atentamente lo actual y, al mismo tiempo, preparar lúcidamente el mañana, tenemos que cultivar en nosotros mismos y en las generaciones venideras un don que mora, cual Cenicienta predestinada a princesa, en la intimidad del ser humano. Algunos lo llaman intuición, pero este no es un concepto del todo claro. Yo preferiría el nombre de fantasía real, pues en su verdadera esencia no

se trata de una mirada, sino de un osado, impetuoso movimiento hacia el otro, que demanda la más intensa agitación de mi ser, tal como son todas las auténticas fantasías, solo que aquí el ámbito de mi acción no es el de todo lo que es posible, sino el de la específica persona real que está ante mí, a la que puedo tratar de hacerme presente exactamente así y de ninguna otra forma en su totalidad, unidad y exclusividad, así como en su medio dinámico, que renovadamente realiza todo eso.

Pero esto, hay que volver a indicarlo, solo puede suceder en el compañerismo vivo, vale decir, cuando yo, en una situación común con el otro, me pongo vitalmente de su lado, como parte suya. Claro está, esta actitud fundamental mía puede verse rechazada y la dialógica puede quedar en germen. Pero si la reciprocidad resulta, lo interhumano florece en el diálogo auténtico.

Imposición y alumbramiento

He señalado ya dos momentos que obstruyen el crecimiento de lo interhumano: la apariencia que se entromete y la insuficiencia de la percepción. Ahora se nos presenta un tercer momento, más visible que los otros dos, y por eso más poderoso y peligroso en los tiempos críticos que corren.

Hay dos maneras básicas de influir sobre el ser humano, sobre su ánimo y su constitución vital. En el primero uno busca tanto imponerse a sí mismo, imponer su opinión y su actitud sobre el otro, que se imagina que el resultado anímico de la acción es su propia comprensión profunda, obtenida solo gracias precisamente a esa influencia. En el segundo, uno quiere encontrar y exigir también en el alma del otro, como si ya estuviera allí, lo que reconoció como correcto en sí mismo. Como se trata de lo correcto, también tiene que ser algo con vida en el microcosmos del otro, como una posibilidad entre posibilidades. El otro solo debe abrirse en esa, su potencialidad, y por cierto, en lo esencial no merced a la instrucción, sino merced al encuentro, merced a la comunicación existencial entre uno que ya es y uno que puede ser. La primera forma se ha desarrollado más en el ámbito de la propaganda, y la segunda, en el de la educación.

El propagandista al que me refiero, el que se impone, no se interesa en absoluto por la persona a la que quiere influenciar en tanto persona. Para él, las características individuales solo tienen relevancia en la medida en que puede usarlas para conquistar al otro, a quien ha de conocer con ese solo fin. En su indiferencia ante todo lo personal, el propagandista sobrepasa considerablemente al Partido para el que trabaja. Pues para el Partido, las personas –en su diversidad– tienen importancia, porque cada una, según sus inclinaciones, puede cumplir alguna función particular. De aquí que solo se atienda a lo personal con relación a su utilidad específica, pero aun así se lo reconozca de manera práctica dentro de esos límites. A la propaganda, por su parte, lo individual le resulta más bien fastidioso, y sencillamente le interesa que haya más: más miembros, más partidarios... una creciente base de apoyo. El medio político, cuando impera en su forma extrema (como en este caso), implica apoderarse del otro mientras se lo despersonaliza. Este tipo de propaganda entra en distintas relaciones con la coerción, la completa o la sustituye según las necesidades y perspectivas del caso, y al final no es sino la coerción sublimada, que se ha vuelto imperceptible. Pone las almas bajo una presión que posibilita la ilusión de autonomía. El medio político se consuma en la superación efectiva del factor humano.

El educador al que me refiero vive en un mundo de individuos, del que una cierta parte está ocasionalmente encomendada a su cuidado. Reconoce en cada uno de ellos a alguien dispuesto a convertirse en una persona única, singular, y por lo tanto portadora de un específico mandato del ser, que ella y solo ella puede cumplir. Cada ser personalizado se le muestra como aferrado a ese proceso de actualización, y sabe por experiencia propia que las fuerzas actualizadoras se enfrentan siempre con fuerzas opositoras, en una lucha microcósmica. El educador ha aprendido a asumirse como alguien que ayuda a esas fuerzas actualizadoras. Las conoce: han actuado y actúan también en él. Y es justamente el efecto que provocaron en él lo que una y otra vez les deja hacer, poniéndolas al servicio de nuevas luchas y de nuevos efectos. No puede querer imponerse, porque cree en el efecto que suscitan las fuerzas actualizadoras, es decir, cree que en cada ser humano se ha dispuesto lo correcto de manera personalizada, única y exclusivamente. Ninguna

otra forma puede imponérsele a este ser humano, pero otra forma, la del educador, puede y debe alumbrar lo correcto tal como quiere llegar a ser, contribuyendo a su desarrollo.

El propagandista que se impone no cree ni siquiera en lo propio, pues no confía en que lo propio pueda llegar a surtir efecto por sí solo, sin los métodos de él, cuyos símbolos son el altavoz y el cartel publicitario. El educador que alumbra cree en el poder originario que se ha esparcido y se esparce en todos los seres humanos para crecer en cada uno con forma propia. Confía en que ese crecimiento solo requiere ocasionalmente la ayuda que se brindó en los diversos encuentros, una ayuda que él, además, se siente llamado a prestar.

He descripto el carácter de las dos actitudes básicas y su mutua relación valiéndome de dos ejemplos antitéticos y extremos. Pero hay que hallar la medida de ambas allí dondequiera que los seres humanos tratan unos con otros.

Sin embargo, no hay que confundir en absoluto estos dos principios –imponerse a alguien y alumbrar a alguien– con los conceptos de arrogancia y humildad. Se puede ser totalmente arrogante sin querer imponerse a otro, y no basta con ser humilde para alumbrar a otro. La arrogancia y la humildad son constituciones del alma, hechos psicológico-individuales con énfasis ético, mientras que la imposición y el alumbramiento son procesos que se dan entre seres humanos, conductas objetivas de tipo antropológico que remiten a una ontología, la de lo interhumano.

En el terreno ético, Kant formuló la importantísima máxima de que nunca se puede tomar al prójimo como un mero medio, sino que siempre hay que tomarlo y tratarlo como una finalidad en sí misma. La máxima está formulada bajo el signo de un deber que se apoya en la idea de la dignidad humana. Nuestra reflexión, de raíz similar, proviene de otro lado y apunta a otra parte; para nosotros se trata de los presupuestos de lo interhumano. Los seres humanos no existen antropológicamente en el aislamiento, sino en la totalidad de la relación entre unos y otros: solo la acción recíproca hace posible comprender adecuadamente la humanidad. Por eso, como ya quedó demostrado, para la continuidad de lo interhumano es necesario que la apariencia no se inmiscuya perniciosamente en la relación entre un ser personal y otro. Y

además es necesario, como también quedó demostrado, que cada uno piense y haga presente al otro en el ser personal que le es propio. Que ninguno de los compañeros quiera imponerse al otro es el tercer presupuesto básico de lo interhumano en su esencia. Que uno influya al otro al alumbrarlo, ya no forma parte de tales presupuestos. Acaso ese sea un elemento apropiado para ascender a un nivel superior de lo interhumano.

El hecho de que a cada ser humano le es inherente la determinación de alcanzar la verdadera humanidad de una forma particular y exclusiva puede comprenderse en la imagen aristotélica de la entelequia, de la autorrealización innata. Solo que en este caso hay que recordar que se trata de una entelequia de la obra de la creación. Es erróneo hablar aquí únicamente de individuación, en tanto esta solo implica la impronta personal, originariamente necesaria, de toda realización del hecho de ser humano. La esencia última no es el sí mismo como tal, sino que el sentido de creación propio de la existencia humana se complete como sí mismo en todo momento. La función del alumbramiento entre los seres humanos, la ayuda al devenir del ser humano como sí mismo, el apoyo mutuo en pos de la autorrealización de la humanidad legítima de la creación es lo que lleva lo interhumano a su grado máximo. La magnificencia dinámica de la esencia humana recién se presenta concretamente en dos seres humanos de los cuales cada uno, cuando piensa en el otro, piensa a la vez en lo máximo que le está destinado justamente a él, y sirve a que ese destino se consume sin querer imponerle al otro algo de la propia realización.

El diálogo auténtico

Ahora cabe que resumamos las características del diálogo auténtico, aclarándolas.

En el diálogo auténtico acontece que uno se dirige al compañero con la plena verdad, o sea, como un dirigirse propio del ser. El que habla piensa en el compañero al que se dirige –o en los compañeros a los que se dirige– como cierta existencia personalizada. En este contexto, pensar en alguien significa ejercer, a la vez, el hacérselo presente en la

medida en que le resulta posible al que habla en ese momento. Los sentidos experienciales y la fantasía real, que complementa lo encontrado por ellos, cooperan para hacer presente al otro como alguien total y único, precisamente esa persona que es. Pero el que habla no percibe meramente al que así se le presenta: lo acepta como compañero, esto es, confirma –en tanto puede confirmar– ese otro ser. El dirigir verdaderamente su ser hacia otro incluye esa confirmación, esa aceptación. Como es lógico, dicha confirmación no implica en modo alguno una aprobación. Pero siempre que estoy contra el otro, ya le he dicho por lo tanto que sí como persona, de modo que lo acepto como compañero del diálogo auténtico.

Además, si ha de surgir un diálogo semejante, cada uno de los participantes debe introducirse a sí mismo en él. Y eso implica que debe estar dispuesto a decir en cada caso lo que tiene en mente acerca del tema tratado. Lo cual a su vez implica que ofrece la contribución de su espíritu sin reducirla ni posponerla. Incluso gente muy sincera cree que al dialogar, no está absolutamente sujeta a decir todo "lo que tienen que decir". Pero cuando hay una gran confianza, que es el aliento del diálogo auténtico, lo que tengo que decir ya tiene en mí el carácter del querer ser dicho, y no puedo impedirlo, ni puedo reprimirlo en mí. Lleva la marca, para mí irreconocible, de la pertenencia a la vida comunitaria de la palabra. Cuando la palabra dialógica existe genuinamente, su derecho le llega mediante la franqueza. Mas la franqueza es exactamente lo opuesto al hablar por hablar. Todo depende de la legitimidad de "lo que tengo que decir". Y por cierto, también debo cuidar que aquello que tengo que decir ahora mismo pero no poseo aún lingüísticamente, se eleve primero a palabra íntima y luego a expresión fonética. El decir es a la vez naturaleza y obra, germinación y formación, y cuando aparece dialógicamente, en el aliento de la gran confianza, siempre tiene que consumar renovadamente la unidad de ambos elementos.

A eso se suma el triunfo sobre la apariencia del que antes hablé. Aquel hablante en quien, aun en la atmósfera del diálogo auténtico, domina la idea de la propia eficacia de lo que tiene que decir, actúa como destructor. Cuando me propongo hacer que se perciba un yo revestido de valor en lugar de lo que hay que decir, he perdido irreparablemen-

te lo que tendría que haber dicho: eso ingresa defectuosamente al diálogo, y el diálogo se hace defectuoso. Dado que el diálogo auténtico es una esfera ontológica que se constituye gracias a la autenticidad del ser, cada irrupción puede dañarlo.

Pero cuando el diálogo se completa en su esencia, entre compañeros que se han dirigido uno al otro con la verdad, que se expresan con franqueza, y que están libres del deseo de apariencia, tiene lugar una notable fecundidad comunitaria, que no se dio en ningún otro lado. Una y otra vez, la palabra surge sustancialmente entre seres humanos que han sido profundamente capturados y alumbrados por la dinámica de una conjunción elemental. Lo interhumano alumbra lo que de otro modo no sería alumbrado.

A partir del diálogo entre dos, a este fenómeno se lo conoce de muchas formas, pero a veces también lo he experimentado en el diálogo entre varias personas.

Hacia la Pascua de 1914, un grupo de representantes espirituales de algunas naciones europeas se reunió para una discusión de tres días, pensada como una conversación preliminar. Se quería reflexionar en conjunto sobre cómo prevenir la catástrofe que más o menos todos imaginaban. Sin que de antemano se hubiera acordado alguna modalidad para tomar la palabra, todos los presupuestos del diálogo auténtico se cumplieron. Desde el primer momento prevaleció la inmediatez entre todos, algunos de los cuales acababan de conocerse, y cada uno hablaba con una franqueza inaudita, sin que ni uno solo de los participantes, manifiestamente, fuese esclavo de las apariencias. A juzgar por las intenciones que tenía, hay que definir aquella reunión como un fracaso (aunque en el fondo de mi corazón, ni aún hoy creo que tenía que fracasar). La ironía de la situación quiso que la conferencia definitiva tuviera lugar a mediados de agosto, por lo que la Guerra Mundial, como es lógico, pronto desvirtuó aquel grupo. Sin embargo, en todo lo sucesivo, ninguno de los entonces congregados dudó de que había formado parte de un triunfo de lo interhumano.

Es necesaria una observación más.

Evidentemente, no todos los que estamos reunidos para un diálogo auténtico precisamos hablar. A veces los que guardan silencio pueden resultar especialmente importantes. Pero cada uno ha de estar decidido

a no evadirse si en el curso del diálogo, por ejemplo, hay que decir lo que justamente él tiene que decir. Como es lógico, nadie puede saber de antemano lo que eso más o menos será: un diálogo auténtico no se puede arreglar previamente. En efecto, desde el principio tiene su ordenamiento fundamental en sí mismo, y no se puede arreglar nada antes: se trata del discurrir del espíritu, y muchos no descubren lo que tienen que decir hasta que perciben su llamada.

Pero también es evidente que todos los participantes, sin excepción, tienen que tener una cierta disposición, de modo que sean aptos y estén preparados para satisfacer los presupuestos del diálogo auténtico. La autenticidad se ve puesta en duda cuando incluso una pequeña parte de los presentes se siente –y son percibidos por los demás– como aquellos de los que no se espera ninguna participación activa. Una situación de ese tipo puede crecer hasta ser un arduo problema.

Yo tenía un amigo al que contaba entre los hombres más reflexivos de la época. Era un maestro del diálogo, y amaba dialogar. Su autenticidad como orador era manifiesta. Pero una vez sucedió que, estando con dos amigos y las tres mujeres, surgió una conversación de la que, por su carácter, las mujeres claramente no participaban, por más que su presencia era de lo más determinante. La conversación entre los hombres pronto derivó en una lucha entre ellos dos (yo era el tercero). También el otro, tan amigo mío como el primero, era de naturaleza noble, un hombre de palabra; pero más dado a la justicia objetiva que a las pretensiones del espíritu, y ajeno a toda erística. El amigo al que antes definí como un maestro del diálogo no habló con la rotunda serenidad de otras ocasiones, sino "brillantemente", combativamente, victoriosamente. El diálogo se corrompió.

En nuestros tiempos, en los que la comprensión de la esencia del diálogo auténtico se da raramente, sus presupuestos son tan profundamente ignorados por el falso sentido de la esfera pública que se cree poder organizar dicho diálogo ante un público de oyentes interesados con la adecuada ayuda publicitaria. Pero un debate público de tan alto "nivel" no puede ser ni espontáneo, ni inmediato, ni franco. Una charla conducida cual audición radial está irreparablemente divorciada de un diálogo auténtico.

Nota final

Tras haber concluido el manuscrito, llamaron mi atención dos párrafos de las *Cartas de un desconocido*, de Alexander von Villers. Me parecieron lo bastante llamativos como para citarlos aquí:

> Wiesenhaus, 27 de diciembre de 1877. Creo supersticiosamente en lo interhumano. No soy yo, tampoco tú, sino que entre nosotros surge alguien que me dice "tú", al otro que soy. De modo que cada uno tiene su interhumano con un recíproco nombre compuesto, y de todos los cien interhumanos con cuyo cincuenta por ciento cada uno de nosotros está involucrado, ninguno se asemeja al otro. Mas el que piensa, siente y habla, ese es el interhumano, y a él le pertenecen los pensamientos. Ese nos hace libres.
>
> Wiesenhaus, 28 de febrero de 1879. Así que ahora llegamos al embudo: alocución y respuesta, objeto vivo, fricción, acaso lo interior a la procreación. Pues tengo la idea de una cosa, no en sí, sino una cosa en mí y en ti. Para tener un nombre, algo de donde sujetarlo, lo llamo lo interhumano. Lo interhumano es una idea del otro solo propia y peculiar de dos determinados seres humanos. Lo B entre A y C, en medio de ambos. En las relaciones de A con D, E o F, ese interhumano no aparece, aunque se trate del mismo A; solo pertenece a la relación de A con C.

Sobre la educación del carácter

1

La educación que merece llamarse así es esencialmente la educación del carácter. Pues el auténtico educador no tiene en cuenta algunas funciones meramente individuales de su alumno, como alguien que solo procura aportarle determinados conocimientos o habilidades, sino que siempre se ocupa del ser humano en su integridad, y de hecho se ocupa de este tanto en atención a la realidad efectiva en la que vive como en atención a las posibilidades que ofrece. Mas para concebir a un ser humano como una totalidad en lo real y en lo potencial solo puede entendérselo o como personalidad, o sea, como una figura única, espiritual y corporal, sumada a las fuerzas que dormitan en ella, o como carácter, o sea, como la correlación entre la unidad natural de ese individuo y el producto de sus actos y actitudes. Entre ambas formas de concebir al alumno en su totalidad existe una diferencia básica. La personalidad es algo que esencialmente crece fuera de la influencia del educador, y el carácter, en cambio, es algo en cuya formación el educador debe participar en calidad de tarea suprema. La personalidad es un logro, pero solo el carácter es una tarea. A la personalidad se la puede cuidar y estimular; al carácter se lo puede y se lo debe educar.

Quisiera anticipar aquí que no es recomendable sobrevalorar la participación que se le concede al educador en la formación del carácter. Más que en cualquier otra cuestión pedagógica, en esta es importante tener absolutamente presentes los límites de la influencia cons-

ciente, ya apenas se discute –e incluso antes de que se investigue– qué es un carácter y se piensa cómo educar para tal fin.

Si tengo que enseñar álgebra, puedo contar con que me dará buenos resultados hacer que mis estudiantes sepan lo que son las ecuaciones de segundo grado con dos incógnitas. Hasta el más lento de ellos lo entenderá tan bien que por la noche, si no puede conciliar el sueño, se entretendrá resolviendo ecuaciones, e incluso el que está dotado de la peor memoria no olvidará en su madurez cómo se juega con *x* e *y*. En cambio, si me propongo educar el carácter, todo se complica. Apenas trato de explicarles a mis estudiantes que la envidia es algo vergonzoso, ya detecto una secreta resistencia en aquellos que poseen menos bienes que sus compañeros; trato de explicarles que es indecente golpear a los débiles, y veo una sonrisa reprimida en los labios de los más fuertes; trato de explicarles que la mentira arruina la vida, y sucede algo terrible: el peor mentiroso de la clase escribe un magnífico ensayo sobre el poder destructivo de la mentira. He cometido el fatal error de *enseñar* ética, y todo cuanto he dicho ha sido contabilizado como moneda corriente del saber, sin que nada se transforme en la sustancia que construye el carácter.

Pero la problemática es aun más profunda. En cualquier enseñanza puedo hacer explícita mi intención de enseñarle algo al alumno, sin que eso vaya en desmedro de mi efectividad: la mayoría de los alumnos, de hecho, quiere aprender algo, aunque no demasiado, de modo que es posible un mutuo acuerdo tácito. Pero tan pronto como advierten que quiero educar su carácter, algunos de ellos se rebelan, y son precisamente aquellos que en principio poseen lo necesario para un auténtico carácter independiente. Estos no quieren dejarse educar, o mejor dicho, no quieren que se los quiera educar. Incluso aquellos que pueden plantear en serio la cuestión del bien y el mal se enojan –justamente porque sienten una y otra vez cuán difícil es hallar el camino– puesto que se les ha dictado lo que son el bien y el mal como si fuera algo ya establecido de antaño. ¿Equivale eso a decir que uno debe ocultar su propósito en cuanto a la educación del carácter, que uno debe manejarse con discreción y astucia? No: acabo de decir que la problemática es más profunda. No basta con hacer que la educación del carácter se ajuste a una hora de clase; tampoco se la puede esconder en recreos astutamen-

te disfrazados de otra cosa. La educación no tolera la política. Aun si el estudiante no percibe la intención secreta, esta produce consecuencias en el quehacer del docente y lo priva de la inmediatez, que es su fuerza. Sobre la totalidad del alumno solo puede ejercer verdadera influencia la totalidad del educador, su íntegra y espontánea existencia. No se precisa que este sea un genio moral para poder educar el carácter, pero sí debe ser un ser humano enteramente vital, que se comunica directamente con sus congéneres. Su vitalidad se transmite y actúa en su mejor y más pura forma cuando él ni piensa en su propósito de influir a los demás.

La palabra griega "carácter" significa "estampado" o "impresión". En la sustancia todavía plástica del ser humano se imprime la peculiar relación entre el ser y el aparecer, la peculiar conexión entre su unidad esencial y la sucesión de sus actos y actitudes. ¿Quién la imprime? Todo: la naturaleza y el entorno social, el hogar y la calle, el lenguaje y las costumbres, el mundo de la historia y el de las noticias diarias a través del rumor, de la radio y el periódico, la música y la técnica, el juego y el sueño, todo a la vez. Alguno de estos factores lo hace en la medida en que inspira correspondencia, imitación, nostalgia, anhelo; otro, en cambio, en tanto suscita cuestionamiento, duda, aversión, resistencia. El carácter se forja precisamente en el mutuo entrecruzamiento de los efectos diversos y contrapuestos. Y en el medio de ese incesante moldeamiento está el educador, apenas un elemento entre innumerables elementos, pero distinto a todos gracias a su *voluntad* de participar en el hecho de forjar ese carácter y gracias a la conciencia de representar, ante el ser humano en formación, una determinada *elección* de lo que *debe* ser: la de lo "correcto". En esa voluntad y en esa conciencia se hace expresa, fundamentalmente, su vocación de educador. De ella recibe dos cosas: en primer lugar, la humildad, el sentimiento de ser solo un elemento en medio de la plenitud de la vida, solo una existencia singular en medio de la incalculable realidad que ejerce influencia sobre el alumno; y en segundo lugar, la propia conciencia de sí, el sentimiento de ser la única existencia que *quiere* influir al ser humano en su totalidad, y por ende el sentimiento de responsabilidad por la elección que representa ante el alumno. Y además surge una tercera: el saber que aquí, en la esfera de la educación del carácter, de la educación de toda

la persona, solo hay *una* forma de acceder al alumno: su *confianza*. Para los jóvenes, a quienes el incierto mundo atemoriza y decepciona, la confianza significa la liberadora comprensión de que hay una verdad humana, la verdad de la existencia humana. En el ámbito de la confianza, en lugar de la resistencia a ser educado se da un proceso peculiar: el alumno acepta al educador como persona. Siente que puede confiar en ese hombre, que ese hombre no hace negocios con él, sino que participa en su vida, que ese hombre lo reconoce como quien es antes de querer influenciarlo. Y es así que el alumno aprende a *preguntar*.

El docente al que por primera vez se le presenta un muchacho, con expresión algo desafiante, aunque con manos temblorosas, visiblemente abierto y alentado por una audaz esperanza, y le pregunta qué sería lo correcto en una cierta situación (por ejemplo, si cuando uno se entera de que un amigo ha revelado un secreto que se le había confiado debe plantearle el problema o bien resignarse a no confiarle nunca más ningún secreto), advierte entonces que debe dar el primer paso consciente en el camino de la educación del carácter: debe responder en forma responsable, dando una respuesta que aparentemente va más allá de las dos alternativas planteadas por la pregunta, puesto que abre una tercera posibilidad, que es la correcta. Dictar qué son el bien y el mal en general no es su trabajo, pero responder, responder a una pregunta concreta acerca de qué está bien y qué está mal hacer en una determinada situación, ese sí es su trabajo. Y eso solo puede acontecer, como ya quedó dicho, en un ámbito de confianza. Mas la confianza, obviamente, no es algo que uno consigue cuando trata de conseguirlo, sino cuando uno participa directa y libremente en la vida de la persona –en este caso, el alumno– con quien se alterna, asumiendo la responsabilidad consiguiente. Desde el punto de vista pedagógico, lo fructífero no es la intención pedagógica que se tiene, sino el encuentro pedagógico que se produce. Un alma que sufre en su propia existencia corporal, en medio de las contradicciones del mundo, en el seno de la sociedad humana, me confronta con una pregunta. En la medida en que procuro contestarle según mi saber y mi conciencia, la ayudo a desarrollar su carácter, que ha de superar esas contradicciones al lidiar con ellas.

Si el docente se comporta así ante su alumno, siendo partícipe de su vida y consciente de su responsabilidad, entonces todo lo que suce-

da entre ambos puede seguir el camino educativo del carácter, sin intencionalidad y sin política: enseñanza y deporte, un diálogo sobre algunas riñas en la clase y uno sobre los problemas de una guerra mundial. Solo que el docente no puede olvidarse de los límites impuestos por la educación. No puede esperar que donde hay confianza, también haya por ende consenso puro. Confianza significa romper las reservas personales, volar las ataduras que sujetan al corazón, pero no consentimiento incondicional. El docente no debe olvidar que también se enseñan los conflictos, aunque solo se los resuelva en una atmósfera segura. Y un conflicto con el alumno es la máxima prueba para un educador. No debe quitarle el filo a sus conocimientos, y a la vez ya debe tener preparado un bálsamo para el corazón que ha de ser herido por ellos. No puede dejar ni por un instante que la lucha en pos de la verdad sea una lucha aparente y dialéctica en vez de una lucha real, pero cuando resulta ser el vencedor, debe ayudar al vencido a soportar la derrota, y si no vence a la obstinada alma del niño (¡no se vence tan fácilmente a las almas!), tiene que encontrar aquellas palabras afectuosas que son lo único capaz de despejar la difícil situación.

2

Hasta aquí solo me he referido a la problemática personal de la educación del carácter que tiene lugar en la relación entre educador y educando. Del carácter mismo para el que se debe educar me he ocupado por el momento tan solo anticipándolo como un concepto sencillo, de contenidos fijos. Pero esto no es así en absoluto. Para avanzar hasta la problemática concreta de la educación del carácter, debemos analizar en forma crítica el concepto de carácter en sí.

En su célebre tratado sobre el concepto de carácter y la educación del carácter, Kerschensteiner distingue entre el "carácter en sentido genérico", el que entiende como "una actitud humana ante el entorno que produce efectos y se mantiene igual a sí misma al actuar", y el auténtico "carácter moral", que define como "una actitud particular, que al actuar privilegia los valores incondicionalmente válidos por sobre los demás valores". Si provisoriamente aceptamos como principio de dife-

renciación el de no negar ningún contenido de verdad en forma irrestricta, nos enfrentamos a la seria problemática de la educación del carácter en nuestra era, en la que la posibilidad misma de dicha educación parece estar cuestionada en general.

Es claro que por "los valores incondicionalmente válidos" no hay que entender la validez subjetiva de una persona que actúa. Para Don Juan, la seducción de la mayor cantidad posible de mujeres es el valor incondicionalmente válido, y para un dictador, lo es la máxima acumulación de poder posible. La "validez incondicional" solo puede referir - se a valores y normas del ser universal, que la persona conoce y reconoce. Pero discutir la existencia de tales valores y normas universales es precisamente la tendencia que irrumpe en nuestra época. Esta tendencia no va en contra de la sanción religiosa de normas, como a veces se supone, sino en contra de la esencia universal y la validez incondicional de estas en general, en contra de su pretensión natural de estar por encima del ser humano y de regir a toda la estirpe humana. Los valores y las normas, en este caso, no pueden ser la expresión vital de un grupo que traduce sus propias necesidades al lenguaje de la exigencia objetiva, hasta que al cabo dicho grupo –una nación, por ejemplo– es exaltado a valor absoluto, e incluso único, y los grupos se separan por completo entre sí, de modo que ya no puede predominar una esfera de valores comunes para todo el género humano, así como ya no se sabe cuál es la misión del ser humano. Con el incremento de esta tendencia, se reduce cada vez más el sustrato propicio para el desarrollo de eso que Kerschensteiner entiende por carácter moral. ¿Cómo se puede cumplir con la tarea de educar el carácter en estas condiciones?

En los tiempos del terror árabe en Palestina y las ocasionales e individuales contrarréplicas judías, se sostuvieron muchos diálogos entre maestro y alumno sobre la cuestión de si podía haber una moratoria del Decálogo, o sea, si el asesinato podía ser algo bueno en tanto se lo co - metiera en interés de la propia comunidad. Me han contado sobre un diálogo así. El maestro preguntó: "Si en el Decálogo dice: 'No mientas en contra de tu prójimo', ¿podemos agregarle la restricción de 'siempre que no te sea útil'?". Ante lo que el alumno exclamó: "¡Pero no se trata de algo útil para mí, sino para mi pueblo!". Y el maestro repuso: "¿Y qué piensas si formulamos así esa restricción: 'siempre que no le sea útil a

tu familia'?". Y el alumno respondió: "¡La familia es algo muy parecido a mí mismo, pero el pueblo es otra cosa, en el pueblo desaparece el yo personal!". Y el maestro agregó: "¿De modo que cuando piensas '¡queremos ganar!', no sientes para nada 'quiero ganar'?". Y el alumno dijo: "Pero el pueblo es infinitamente más que los que hoy viven junto a mí. El pueblo incluye a todas las generaciones que fueron y que serán". En ese momento, el maestro comprendió que era hora de abandonar el ámbito de la clase y apelar al destino histórico, por lo que dijo: "¡Sí, todas las generaciones que fueron! ¿Pero de qué vivieron y gracias a qué sobrevivieron todas las generaciones durante el exilio? ¿No fue porque ni sus oídos ni sus corazones evitaron el clamor del '¡no lo hagas!'?". El alumno empalideció. Guardó silencio por un rato, mas como alguien a quien la palabra amenaza con sofocarlo, entonces exclamó: "¿Y qué ganamos actuando así? ¡Ahí tiene!". Y golpeteó sobre el periódico que tenían delante, en el que se publicaban noticias sobre el Libro Blanco en el que los británicos divulgaban algunos documentos diplomáticos. Y volvió a exclamar: "¿Vivieron? ¿Sobrevivieron? ¿Acaso eso fue vivir? ¡Queremos vivir en serio!".

Ya he dicho antes que el docente se somete a prueba en el conflicto con el alumno: debe hacer que se eleve, y como sea que resulten las cosas, hacer que se supere hasta hallar el camino de la vida, una vida –hay que agregar– en la que la confianza perdure, inalterada, y de hecho fortalecida en formas misteriosas. Mas en el ejemplo que acabo de exponer se muestra la extrema dificultad de esta exigencia, que a veces parece, en efecto, sujeta a límites infranqueables. En él se presenta un conflicto ya no meramente entre dos generaciones, sino uno entre un mundo con algunos siglos de antigüedad, un mundo en el que se creía que hay una verdad superior al ser humano, y una época que ya no cree en eso (que ya no cree o que ya no puede creer).

Si nos preguntamos, así pues, cómo es posible la educación del carácter en esta situación, la respuesta es de índole negativa, y de inmediato se hace manifiesto que no tiene sentido tratar de demostrar con argumentos semejantes que la recusada incondicionalidad de las normas, no obstante, existe. Eso significaría aceptar que la recusación se deriva de la reflexión, contra la que se podrían aducir razones o materiales para una reflexión renovada; pero en realidad se deriva de la na-

turaleza de un tipo humano dominante en esta época. Bien podríamos ver en esa naturaleza una enfermedad del género humano, pero no podemos engañarnos diciéndonos que esa enfermedad se cura con palabras que implican que no todo es como el enfermo se lo representa. Sería un comienzo laxo gritarle a una humanidad que se ha vuelto ciega a lo eterno: "¡Mirad, ahí están los valores eternos!". Por doquier, las masas de gente han caído en la servidumbre de los colectivos sociales, cada uno de los cuales es la máxima autoridad para su respectivo siervo. Para ninguno de dichos colectivos hay ya una soberanía superior y universal en las ideas, en la fe, en el espíritu. Las valoraciones, los dictámenes, las decisiones del colectivo social son inapelables, y esto no se aplica tan solo a los estados totalitarios, sino también a los partidos y las agrupaciones de la denominada "democracia". A la gente que se ha extraviado en el Moloch colectivo no se la puede sacar de ese estado de extravío haciendo una referencia –por elocuente que sea– al absoluto, cuyo trono ha usurpado precisamente el Moloch. Hay que empezar por apelar al ámbito en el que esa gente percibe ocasionalmente su enfermedad mediante dolores repentinos, esos momentos en los que uno está a solas consigo mismo: la relación del individuo con su propio yo. Para poder entablar un trato personal con el absoluto, primero hay que ser una persona, hay que salvar al yo personal y verdadero de las feroces garras del colectivismo, que devora toda personalidad. El deseo en pos de dicho contacto, por ende, se salva mediante el dolor del individuo a causa de la trastornada relación que sostiene con su propio yo. El individuo alivia ese dolor con un fino veneno, siempre renovado, y mantiene el deseo a raya. Mantener vivo el dolor, despertar el deseo es la primera tarea de todo aquel a quien el opacamiento de la eternidad lo hace sufrir. Y también es la primera tarea del educador genuino en este momento.

No ha de educarse al ser humano para "una actitud que al actuar privilegie los valores incondicionalmente válidos por sobre los demás valores", pues para él ya no hay ningún valor incondicionalmente válido en sentido universal. Ante todo hay que educarlo, no obstante, para que desee tener una actitud real. Y a este fin, el concepto de carácter moral formulado por Kerschensteiner (que remite claramente a Kant) resulta ser inutilizable como tarea actual y específica de la educación

del carácter. Si se quiere definir con mayor precisión dicha tarea, hay que buscar otro concepto. No debemos engañarnos: hoy estamos ante las ruinas del edificio a cuya cima llegó Kant. A los que vivimos hoy en día no nos ha sido dado proyectar una nueva construcción. Pero aun sin un plan, con el mero alborear de una imagen en nuestro espíritu, acaso podamos empezar a colocar la piedra fundamental.

3

Según la definición categórica de Kerschensteiner, el carácter "en el fondo no es sino la obediencia voluntaria con respecto a máximas que se formaron en el individuo gracias a la experiencia, la instrucción y la introspección, ya sea que se las tomó y se las hizo íntegramente propias, ya sea que surgieron merced a la actividad legisladora de la propia conciencia". Pero esa obediencia voluntaria es "solo una forma de autocontrol". En principio, el amor o el temor al otro deben "haber generado la *costumbre* de sobreponerse a sí mismo" en el ser humano. De aquí en más, paulatinamente, "la obediencia externa debería transformarse en obediencia interna".

En su libro *Human Nature and Conduct* ("Naturaleza humana y conducta"), John Dewey ha desarrollado en particular el concepto de costumbre. El carácter, según él, es "la interpenetración de los hábitos" (*the interpenetration of habits*), y sin "la continua operación de todos los hábitos en cada acto" (*the continued operation of all habits in every act*) no habría un carácter uniforme, sino apenas "una yuxtaposición de reacciones inconexas a situaciones aisladas" (*a juxtaposition of disconnected reactions to separated situations*).

La impotencia de la pedagogía moderna ante la enfermedad del ser humano se deja entender, acaso, a partir de concebir el carácter o bien como una organización del autocontrol gracias a la compilación de máximas, o bien como un sistema de hábitos interconectados. Pero incluso independientemente de la problemática particular de la época, dicho concepto no puede ofrecer una base adecuada para la construcción de una genuina educación del carácter. No como si el educador pudiera abstenerse de aplicar máximas útiles o de alentar hábitos benignos. En

esos momentos –tal vez, muy infrecuentes– en los que lo gratifica el sentimiento de cumplir con una obra bendita, el sentimiento que lo asemeja a un descubridor, a un inventor, a un artista, en tanto partícipe de la revelación de algo oculto; en momentos así, el educador se sitúa en otra esfera que la de las máximas y los hábitos. Solo de los más altos niveles de su trabajo puede inferir su verdadero propósito, el concepto de carácter del que realmente ha de ocuparse (aunque tampoco llegue nunca a su objetivo).

Un joven maestro, y no ya un seminarista que prueba su idoneidad, se encuentra por primera vez en forma independiente con su clase. Esta pone ante sus ojos la imagen del universo humano, tan multiforme, tan contradictorio, y tan inaccesible. Y él piensa: "No he elegido estos muchachos, estoy aquí y debo aceptarlos como son. Pero no como son ahora, en este instante, sino como *de veras* son, como pueden ser. ¿Mas cómo puedo detectar lo que hay en ellos, y cómo he de hacer para que eso cobre forma?". Y los muchachos no se lo hacen fácil: hacen ruido, se portan mal, lo miran con una curiosidad desvergonzada. De entrada se le pide que ponga coto a los problemas, que formule reglas de ordenamiento, que imponga hábitos de comportamiento correcto, que diga que no a todo cuanto allí se le presenta, que comience de abajo. Y si se comienza de abajo, quizá no se sube: puede que todo baje. Pero entonces le llama la atención un rostro, ni bello ni especialmente inteligente, sino un rostro auténtico, o más bien, el caos listo a formar el cosmos de un verdadero rostro, y en él lee una duda distinta a la curiosidad generalizada. "¿Quién eres? ¿Sabes algo de lo que me afecta? ¿Me traes algo? ¿Qué traes?" Tales son, más o menos, los interrogantes que lee. Y el joven maestro, así pues, se dirige a ese rostro. No dice absolutamente nada relevante y significativo, sino que plantea una típica pregunta a modo de inicio: "¿Qué es lo último de lo que hablaron en Geografía? ¿El Mar Rojo? Bueno, ¿qué es, entonces, el Mar Rojo?". Y es evidente que en la pregunta hay algo no del todo común, pues la respuesta que recibe no es la típica respuesta escolar, sino que el muchacho *le cuenta*. Hace un par de meses estuvo en el Mar Rojo, y le cuenta al respecto. "Y todo me pareció", agrega, "como si hubiese sido hecho un día antes del resto del mundo". Es claro que por primera vez se ha decidido a hablar del tema. Y al hacerlo, su rostro ha cambiado: ya no

es tan caótico como antes. Y la clase se ha quedado en silencio. Todos escuchan. Ahora, tampoco la clase es un caos. Algo ha sucedido. El joven maestro ha empezado por arriba.

Por cierto, puede que la tarea del educador, que no puede elegir sus alumnos y al que el mundo se le presenta tal como es bajo la forma de una clase, fatídicamente año tras año (siendo ese destino exactamente el sentido de su labor), no consista en desarrollar grandes caracteres. Él debe generar orden y disciplina, establecer una ley, y solo puede esperar y aspirar a que ese orden y esa disciplina se hagan progresivamente más internos, cada vez más autónomos, y que al cabo esa ley esté inscripta en el pecho de los alumnos. Pero su verdadera meta, eso que su trabajo debe provocar (si lo ha entendido bien y no lo ha perdido de vista), es el gran carácter.

No hay que concebir este gran carácter ni como un sistema de máximas ni como un sistema de hábitos. Lo característico de él es que actúa con toda su sustancia a la vez, o sea que en cada situación que lo lleva a actuar, él reacciona a la medida de su singularidad. Por cierto, entre las diversas situaciones hay todo tipo de similitudes: se puede construir tipos de situaciones, se puede determinar en cada caso en qué grupo se inscribe la situación de un momento dado, y del tesoro de máximas y hábitos desarrollados tomar solo lo apropiado, utilizando la máxima conveniente, dando curso al hábito conveniente. Pero lo atípico de la situación de un momento dado, entonces, pasa desapercibido y queda sin respuesta. Es como si se quisiera determinar de inmediato el tipo de unos bebés recién nacidos según su sexo para ponerlos juntos en una cuna gigantesca, sobre la cual no habría nombres propios, sino solo la designación del tipo específico. Toda situación viva, como un recién nacido, posee un rostro nuevo más allá de toda semejanza, un rostro que nunca existió antes y que no volverá a existir. Pide una expresión de tu parte, que no puede estar lista de antemano. No pide nada que pertenezca al pasado: pide presente, responsabilidad, te pide a ti. Llamo un gran carácter al que en sus actos y actitudes satisface lo que la situación exige basándose en una profunda predisposición a la responsabilidad de su vida entera, expresándose también así, en la totalidad de sus actos y actitudes, la unidad de su ser, un ser que desea la responsabilidad. Dado que ese ser es una uni-

dad, la unidad de un deseo de responsabilidad, también su vida activa se unifica. Y hasta se puede decir que a partir de las situaciones de respuesta y de responsabilidad, se construye una unidad, la unidad sin localización fija y que es propia de un destino moral.

Todo lo dicho no implica en absoluto que el gran carácter esté más allá de las normas. A una persona responsable las normas no le resultan ajenas. Pero el mandato de la norma auténtica jamás deviene una máxima, y su cumplimiento jamás deviene un hábito. Lo que el gran carácter en desarrollo toma de un mandato no actúa en él ni como componente de su conciencia ni como materia de sus prácticas, sino en el fundamento de su sustancia, donde se lo mantiene hasta que se manifiesta en forma concreta. Y lo que el mandato tiene para decirle se manifiesta oportunamente mediante una situación que le exige que haga algo, algo en lo que hasta ahora él quizá ni había pensado. Ocasionalmente, hasta la norma más universal se deja reconocer primero en lo más particular. Sé de un hombre al que el rayo del "no robarás" le dio de lleno en el corazón en cierto momento en el que se le había antojado hacer algo muy distinto al deseo de robar un bien ajeno, y le dio tan de lleno en el corazón que no solo dejó de hacer lo que iba a hacer, sino que hizo algo diametralmente opuesto, con toda la energía de su pasión. El bien y el mal no se contraponen como la derecha y la izquierda, sino que el mal se nos presenta como un torbellino, y el bien, como una dirección, y también en una prohibición hay una dirección, un "sí", un mandato oculto, que se revela en ciertas ocasiones. En esos momentos, alguien habla realmente en segunda persona, y el "tú" involucrado no es otro en el mundo que uno mismo. Las máximas solo son poderosas en tercera persona, para todos y para ninguno.

Puede decirse que es precisamente la incondicionalidad lo que distingue al mandato de la máxima. Desde esta perspectiva, sin duda somos incapaces de superar el dilema de la educación del carácter en una época que se ha vuelto sorda a los planteos incondicionales. Pero la comprensión de la estructura del gran carácter en sí puede ayudarnos a superarlo.

Claro que se puede preguntar si el educador, entonces, puede "empezar por arriba", si en su fijación de objetivos puede partir de la esperanza en un gran carácter, que sigue siendo siempre una excepción,

aunque en sus métodos educativos deba considerar a los otros, que son mayoría. Mi respuesta es que el educador no tendría que poder hacerlo si la metodología resultante no es aplicable a estos otros. Pero lo que sucede, más bien, es que justamente gracias a la comprensión de la estructura del gran carácter, el educador encuentra la manera –que hoy en día le es exclusiva, como ya lo señalé– de poder empezar a ejercer influencias también sobre aquellos que cayeron víctimas del Moloch colectivo, siempre que apunte a la esfera en la que sufren: la relación con el propio yo. Del ámbito de esa relación debe tomar los valores que puede hacer deseables y creíbles para sus alumnos. La comprensión de la estructura del gran carácter le muestra el camino para ese fin.

Una parte de la juventud empieza a percibir actualmente que en la absorción del colectivo social se pierde algo sumamente importante e irremplazable: la responsabilidad personalizada ante la vida y el mundo. Estos jóvenes no saben, por supuesto, que su ciega devoción por el colectivo, o por un partido, no es un acto genuino de la existencia personal, que se deriva del temor que provoca el hecho de que en estos tiempos la confusión reside en uno mismo, en un yo al que los valores eternos ya no le indican una dirección; estos jóvenes no saben que dicha devoción, así pues, ha sido alimentada por el deseo inconsciente, por una autoridad de la que se cree –o se quiere creer– que se ha recibido una responsabilidad atenuada; en suma: que esa devoción es una mera huida. E insisto en que la juventud de la que hablo aún no lo sabe. Pero comienza a percibir que aquel que ya no decide y ya no responde con todo su ser en lo que hace y deja hacer, se vuelve estéril de alma. Y un alma estéril enseguida deja de ser un alma.

Aquí puede y debe poner manos a la obra el educador. Puede ayudar a que la sensación de carencia dé lugar a una conciencia clara y un deseo enérgico. Puede despertar el coraje de volver a cargar con la propia vida. Puede evocar ante sus alumnos la figura del gran carácter, a quien ni la vida ni el mundo le deben una respuesta, sino que asume con plena responsabilidad todo lo sustancial que encuentra a su paso. Puede presentar esta imagen sin temer que aquellos alumnos que ante todo precisan orden y disciplina se esfuercen en pos de una libertad sin dirección: al contrario, hasta puede enseñarles a aceptar el orden y la disciplina como una misión en camino hacia la propia responsabilidad.

Puede mostrar que incluso el gran carácter no nace ya listo, que su unidad esencial debe madurar antes de poder expresarse en las consecuencias de sus actos y sus actitudes. Pero a la unidad misma, la unidad de la persona y de la vida según se la vive, el educador debe remitirse una y otra vez. Las confusas contradicciones del ser moderno no pueden guiar a los colectivos sociales, de los cuales ninguno conoce el gusto de la unidad auténtica, y los que, si se los abandona a sí mismos, acabarían devorándose unos a otros, como en la ingeniosa fábula de los escorpiones encerrados en una caja. Esa situación de plena contradicción solo puede enfrentar en forma superadora el renacimiento de la unidad personal, la unidad del ser, la unidad de la vida, la unidad del efecto, la unidad simultánea de ser, vivir y actuar. No se trata de la unidad estática de lo uniforme, sino de la gran unidad dinámica de lo multiforme, en la que la diversidad se configura en una unidad de carácter. Los grandes caracteres son hoy "enemigos del pueblo", ellos, que aman a su sociedad, y que precisamente por eso no tratan de preservarla, sino de acrecentarla. El día de mañana, serán los constructores de una nueva unidad del universo humano. El educador debe registrar y reforzar en sus alumnos el anhelo de unidad personal, del que ha de nacer la unidad de la humanidad. La fe en esa unidad y el deseo en pos de ella no es ninguna "regresión" al individualismo, sino un paso por encima de la dualidad de individualismo y colectivismo. Toda la relación entre un ser humano y otro solo puede darse entre personas unificadas y responsables, de allí que sea más infrecuente en los colectivos sociales totales que en las tempranas formas de Estado, y más infrecuente en los partidos políticos autoritarios que en las tempranas formas de unión espontánea. La auténtica educación del carácter es la auténtica educación en pro de la comunidad.

En una generación que haya sido educada así, también se despertará el deseo de volver a observar los valores eternos, de volver a oír el lenguaje de las normas eternas. Quien conoce la unidad interior, cuyo elemento más íntimo es un misterio, aprende a venerar el misterio en todas sus manifestaciones. Hoy, las generaciones están poseídas por el afán de quitarle todo su misterio a la vida (una reacción bastante comprensible contra el poder que antes tenía un misterio falso, ficticio). El misterio aparente ha de perecer, el auténtico ha de alzarse. Mas una ge-

neración que venera el misterio en todas sus formas ya no se sustraerá a la eternidad: su luz brilla, aunque opacada, porque la mirada posada en ese astro está enferma. Por cierto, es una luz que hoy en día, en momentos de confusión, se divide entre lo eterno y lo que remeda lo eterno. Lo que resplandeció en el rayo originario, lo que resonó en el estruendo originario, habrá de apagarse y enmudecer, pues antes negó la extrañeza del nuevo caos y le reveló al alma inquisitiva su nulidad. Nada queda sino aquello que se eleva por encima del problemático monstruo del abismo actual, como por encima del abismo sempiterno: el aleteo del espíritu y la palabra que crea. Pero quien puede ver y oír desde la unidad también habrá de volver a ver y percibir lo que se deja ver y percibir eternamente. El educador que ayuda a que los seres humanos vuelvan a alcanzar su propia unidad, ayuda así a que se sitúen de nuevo ante el rostro de Dios.

Diálogo con Carl Rogers

Revdo. Dewitt Baldwin: Estoy seguro de que muchos de ustedes, y también el doctor Maurice Friedman como intérprete y moderador, albergan muchas expectativas en una oportunidad como esta, donde podremos ver el intercambio entre dos hombres de la talla de los doctores Carl Rogers y Martin Buber. Así que mi tarea de hoy es muy placentera: los invito a sentarse durante una hora y a pensar junto con dos personas que buscarán expresar sus propias ideas. Me gustaría presentarles al moderador, el Dr. Maurice Friedman, profesor de Filosofía en la Universidad de Sarah Lawrence, Bronxville, Nueva York. El profesor Friedman es uno de los mejores intérpretes norteamericanos de Martin Buber. Estudió en Harvard, luego en Ohio, e hizo su doctorado en la Universidad de Chicago. En cuanto a su relación con Martin Buber, el doctor Friedman logró un importante reconocimiento por su libro *Encuentro en el desfiladero. La vida de Martin Buber*. Maurice, le cedo la palabra.

Maurice Friedman: Gracias, reverendo Dewitt Baldwin. Me da un gran placer moderar este encuentro porque podría decir que soy el que inició el diálogo entre el profesor Buber y el profesor Rogers. Hace unos años, el doctor Rogers me hizo notar que había ciertas coincidencias entre su pensamiento y el de Buber. Amablemente me suministró artículos y escritos, para que se los acercara al doctor Buber. Así que me puse muy contento cuando surgió la posibilidad de que estos dos hombres se reúnan y dialoguen hoy. Pienso que este es un encuentro importante, no solo en términos de psicoterapia, sino por el hecho de que tanto Martin Buber como Carl Rogers han ganado nuestra admiración

por ser personas interesadas en las relaciones personales y en el desarrollo personal. Hay muchas similitudes entre sus pensamientos y es intrigante tener el privilegio de escucharlos hablar uno al otro y ver qué cuestiones surgen. Mi rol hoy es ser meramente moderador y eventualmente si surge la necesidad, me ocuparé de ajustar los temas e interpretar tanto de un lado como del otro. El doctor Rogers es conocido desde hace muchos años como fundador de una terapia no direccional, ahora bautizada como terapia centrada en el paciente. Además, es Director del Departamento de Tutorías de la Universidad de Chicago, donde ha ayudado a que fructifiquen las relaciones entre la Facultad de Teología y los cursos de psicología y religión. El doctor Rogers le preguntará al profesor Buber y este le responderá.

Carl Rogers: Quisiera decir una cosa antes de empezar a hablar con el doctor Buber, y es que este diálogo no ha sido preparado de antemano. Hace apenas un poco más de una hora que conocí al doctor Buber en persona, aunque ya lo conocía hace mucho tiempo por medio de sus escritos. Creo que la primera cuestión que quisiera preguntarle, doctor Buber, si no le parece muy impertinente, es la siguiente: ¿cómo puede usted vivir tan profundamente en las relaciones interpersonales y haber alcanzado tanta comprensión de la persona humana sin ser usted un psicoterapeuta? El motivo por el cual le pregunto esto es porque algunos de nosotros hemos llegado a vivir experiencias y aprendizajes algo similares a lo que expresa usted en sus escritos; pero lo más frecuente es que hayamos arribado a esos aprendizajes por medio de nuestra experiencia en la psicoterapia. Creo que hay algo en las relaciones terapéuticas que nos da el permiso, casi un permiso formal, de entrar en una cercana y profunda relación con una persona y aprender mucho en ese camino. Pienso en uno de mis amigos psiquiatras, que dice que en sus entrevistas terapéuticas se siente toda una persona y que nunca se siente solo. Yo comparto esta sensación. Si no es muy personal, me gustaría escuchar cuáles fueron los canales que le permitieron conocer tan profundamente a las personas y sus relaciones.

Martin Buber: Es una pregunta biográfica. Creo que en vez de darle una respuesta debo darle dos. La primera es que no soy totalmente ajeno a la psiquiatría, ya que hace mucho tiempo, cuando fui un estudiante, hice tres cursos de lo que en Alemania se llama Psiquiatría Clí-

nica. No estaba interesado en ser un psiquiatra, pero sí muy interesado en el tema. El primer curso fue con Flechig en Leipzig; ahí éramos estudiantes del Wundt. Después estudié en Berlín con Mendel, y el tercer curso fue con Bleuler en Zurich, y fue el más interesante de los tres. Era muy joven, sin experiencia, y no muy entendedor. Pero tenía la sensación de querer saber sobre el hombre, por así llamarlo, en estado patológico. Aunque ya desde entonces dudaba acerca de si este término era correcto. Quería ver si era posible conocer ese tipo de personas y, hasta donde yo me puedo acordar, establecer relaciones reales entre lo que llamamos hombres sanos y los que llamamos en estado patológico. Algo aprendí de esto, en la medida en que un joven de veinte años puede aprender tales cosas.

Volviendo a su pregunta, lo que realmente motivó mi interés fue algo distinto. Fue una cierta inclinación a encontrarme con gente, y hasta donde es posible, a cambiar algo en el otro y al mismo tiempo ser modificado por él. En cualquier situación vincular que me encontraba no ponía resistencia a eso. Empecé de muy joven, y sentía que no tenía derecho legítimo de querer cambiar a nadie si al mismo tiempo no estaba dispuesto a ser modificado por el otro. No puedo, por así decirlo, estar por encima de él y decir "no, yo no estoy en juego". Esto es una locura. Hubo dos fases en mi camino. La primera fue hasta el año 1918, hasta mis 40 años. Después, en ese año, sentí algo extraño, justo al final de la Primera Guerra Mundial; había sido fuertemente influido por ese acontecimiento.

CR: ¿En 1918?

MB: Sí, entonces. Durante la guerra no sentí su influencia, pero justo al final me di cuenta del fuerte y terrible impacto que ejerció sobre mí y tuve que vivir con ella. Durante la guerra las cosas seguían su curso; uno hacía su vida y, por así decirlo, imaginaba lo real, imaginaba lo que sucedía. Este proceso de imaginación que duró cuatro años tuvo una influencia terrible sobre mí y llegó a su fin por un episodio ocurrido en mayo de 1919. Un gran amigo mío, un gran hombre (Gustav Landauer), fue asesinado por soldados antirrevolucionarios de una manera salvaje. Una vez más, tuve que imaginar esta muerte, pero no de una manera teórica o visual sino, por así decirlo, con mi cuerpo. Este fue el momento decisivo en el que, después de días y noches de desa-

sosiego, sentí que algo realmente me había sucedido. Desde ese momento, los encuentros con las personas, sobre todo los jóvenes, se realizaban de una manera distinta. Después de esa experiencia decisiva, que había comenzado cuatro años atrás, tenía que dar algo más en las relaciones que simplemente intercambiar pensamientos o sentimientos. Tenía que dar el fruto de esta experiencia.

CR: Usted parece decir es que su conocimiento, o por lo menos una parte de él, lo adquirió cuando era estudiante, y otra parte de su sabiduría, acerca de las relaciones interpersonales, provino del hecho de desear encontrarse con las personas sin querer dominarlas. Parece haber tres respuestas, la tercera viene de haber vivido la Primera Guerra Mundial en sus sentimientos e imaginaciones.

MB: Sí, pero después fue real, no lo puedo decir en otro lenguaje, fue realmente haber vivido con esas personas, algunas heridas, y otras muertas en la guerra.

CR: Usted sintió sus heridas.

MB: Sí, pero la palabra "sentir" no es lo suficientemente fuerte.

CR: Me gustaría hacer una sugerencia, aunque esto interrumpa un poco. No puedo estar frente al micrófono y a usted al mismo tiempo. ¿Se podría girar un poco la mesa?

MB: Sí, por favor.

MF: Mientras están haciendo los cambios, voy a introducir esto. La pregunta del profesor Rogers me hace acordar a un estudiante de un seminario Bautista que me habló durante una hora sobre Martin Buber, y al final dijo: "Le quiero formular la siguiente pregunta: el profesor Buber es tan bueno, ¿cómo puede ser que no sea cristiano?" [*risas*].

MB: Ahora les voy a contar otra anécdota que no se trata de mí. Un oficial cristiano en Gales, creo que era un coronel o algo así, tenía que explicar durante la Segunda Guerra algo sobre los judíos. Empezó explicando lo que significaba Hitler, que los judíos no eran una raza bárbara, que tenían una gran cultura, y después se dirigió a un soldado judío y le dijo: "ahora siga usted y cuénteles algo". Este joven judío les contó cosas sobre Israel e incluso de Jesús, y uno de los soldados les contestó: "¿Usted nos quiere decir que antes de su Jesús no había cristianos?" [*risas*].

CR: Bueno, me gustaría pasar a una cuestión que muchas veces me tuvo intrigado. Me he preguntado si el concepto de lo que usted llama la relación yo-tú es similar a lo que yo veo en los momentos efectivos de las relaciones terapéuticas. Si usted permite que me tome un momento o dos para decirle lo que yo veo como esencial en eso, quizá después usted pueda hacer comentarios desde su punto de vista. Yo siento que cuando estoy siendo efectivo como terapeuta, entro en una relación personal subjetiva, no como un examinador o un científico. Siento también que cuando más efectivo soy, de alguna manera, estoy enteramente en esa relación y las palabras adquieren para mí una mayor transparencia. Estoy seguro de que puede haber muchos aspectos de mi vida que no entran en la relación, pero lo que se trae a la relación es transparente, no se esconde nada. Después también pienso que en este tipo de relaciones hay una verdadera voluntad para que la otra persona pueda ser lo que es. A esto, lo llamo aceptación. No sé si es la mejor palabra para describir esto, pero el significado que estoy queriendo para el paciente es que se apropie de los sentimientos que posee, que sostenga las actitudes que quiere sostener y que sea la persona que es. Otro aspecto importante de esto para mí es que puedo ver con claridad cómo él mismo vive su propia experiencia, viéndolo desde él y sin perder mi propia visión y distancia en eso. Después, además de aquellas cosas que vienen de mi parte, la persona con quien estoy trabajando percibe algo de esas actitudes en mí y me parece que ahí hay una verdadera experiencia de encuentro entre personas, en la cual cada uno de nosotros es cambiado. Pienso a veces que el paciente cambia más que uno, pero también pienso que ambos cambiamos en estas experiencias. Ahora veo que hay algún tipo de semejanza con lo que usted menciona cuando se refiere a la relación yo-tú. Sospecho que debe haber diferencias y me interesaría saber sus comentarios sobre lo que acabo de describir con respecto al encuentro de dos personas en el tipo de relación yo-tú.

MB: Ahora, ¿puedo tratar de hacerle preguntas sobre lo que usted quiere decir? Primero, hay una acción del terapeuta. Este puede ser un muy buen ejemplo de un cierto momento de la existencia dialógica. Quiero decir que hay dos personas con una cierta situación en común. Es en esta situación en la que, desde su punto de vista, cuando viene a verlo una persona enferma pidiendo una ayuda particular, ahora...

CR: ¿Puedo interrumpir acá?

MB: Por favor, adelante.

CR: Yo siento que si desde mi punto de vista catalogo a esta persona como una persona enferma, entonces probablemente no voy a poder ayudarla todo lo posible. Siento que estoy frente a una persona. Sí, alguien puede llamarlo enfermo, y si lo miro de una manera objetiva puedo llegar a acordar que es una persona enferma. Pero al entrar en la relación, me parece que si la contemplo desde una posición en la que yo soy la persona sana y el otro es el enfermo...

MB: No quiero decir eso. Déjeme sacar la palabra "enfermo". Un hombre viene a verlo por ayuda. La diferencia esencial entre su rol y el de él en esta situación es obvia. Él viene a usted por ayuda. Usted no viene a ayudarlo a él. Pero no solamente esto, usted puede, más o menos, ayudarlo. Él puede hacer muchas cosas por usted, pero no ayudarlo. Y no solo esto, usted lo puede ver realmente. No digo que usted no se pueda equivocar, pero lo puede ver, como dijo usted, tal cual es. Él no puede verlo a usted. No solo en grado, sino también en tipo. Por supuesto que usted es una persona muy importante para él, pero no una persona que él quiera y pueda conocer. Él está medio perdido y viene a verlo. Pero él está separado de su vida, de sus pensamientos, de su ser, y así sucesivamente. Él no está interesado en usted por usted mismo. Esto no puede ser posible. Usted está interesado, como usted mismo lo dice, en él como persona. En este tipo de presencia desdoblada él no puede tener ni dar. Ahora, así como lo veo, este es el primer punto. El segundo punto...

CR: Sí, no estoy totalmente seguro.

MB: Me puede interrumpir en cualquier momento.

CR: Quiero tratar de entenderlo. El hecho de que yo lo pueda ver a él con menos distorsión de lo que él me ve a mí, y el hecho de que yo detente el rol de tener que ayudarlo y él no esté tratando de conocerme a mí de la misma manera, ¿es esto lo que usted quiere decir por presencia desdoblada?

MB: Sí.

CR: Quería estar seguro.

MB: Sí, solo eso. Bueno, el segundo punto es ver esta situación que usted tiene en común con él, pero desde los dos lados. Usted está, por

así decirlo, desde un lado de la situación, más o menos activo; y él está no enteramente activo ni enteramente pasivo, sino relativamente. Ahora, veamos esta situación desde su punto de vista y desde el punto de vista de él. Usted puede ver y sentir la misma situación desde su punto de vista y desde el de él. Usted puede, me animaría a decir, vivenciar corporalmente su lado de la situación. Cuando usted le hace algo a él, usted se siente tocado primero por lo que usted le hace a él. Él no puede hacer esto. Usted está en su lado y en el lado de él al mismo tiempo, acá y allá, o más bien allá y allá. Él solo puede estar desde su propio lado. Puedo aceptar esta situación y no tengo objeciones, pero la situación tiene una objeción. Usted tiene necesariamente otra actitud frente a la situación de la que tiene él en tanto usted puede hacer algo que él no puede. No son iguales, ni lo pueden ser. Usted tiene una importante tarea autoimpuesta de suplementar esta necesidad suya y hacer más de lo que se haría en una situación normal. Pero por supuesto hay limitaciones, y me permito decirle que seguramente en su experiencia como terapeuta, como una persona que cura o ayuda a curar, usted debe experimentar una y otra vez los límites de la simple humanidad. Por simple humanidad me refiero a que estoy yo con mi compañero, siendo similares, en un mismo plano o nivel. Yo veo que usted quiere decir que están en el mismo plano, pero no lo están. No está solamente usted con su modo de pensar y hacer, sino también está una determinada situación que a veces puede ser trágica, a veces más terrible de lo que llamamos trágico, y esto usted no lo puede cambiar. La voluntad humana y la comprensión humana no lo son todo. A veces la realidad nos confronta y por momentos no nos podemos olvidar de esto.

CR: Bueno, lo que usted dijo suscita diversas reacciones en mí. Déjeme empezar primero con un punto en el que creo que podríamos coincidir. Yo sospecho que usted estaría de acuerdo con que, si el paciente llega a un punto tal que puede darse cuenta de lo que está expresando y también darse cuenta de mi comprensión y reacción ante la situación, entonces la terapia está a punto de terminar.

MB: Sí, es esto lo que quiero decir.

CR: Bien. Pero algunas veces me he preguntado si esto es una idiosincrasia mía, porque me parece que cuando la otra persona realmente

se está expresando, no me siento, como lo ha descrípto usted, distinto de él. No sé muy bien cómo decirlo, pero siento que la forma como él ve su propia experiencia, aunque pueda ser distorsionada, tiene la misma autoridad y validez que mi forma de ver la vida y la experiencia. Me parece que, en un sentido, esto es realmente la base de la ayuda. Tengo una verdadera sensación de igualdad entre nosotros.

MB: No tengo dudas de ello, pero no estoy refiriéndome a lo que usted siente sobre la situación real. Los dos, como dijo usted, miran solo la experiencia del paciente. Ni él ni usted miran su experiencia. El tema es exclusivamente él y su experiencia. Él no puede, en el transcurso de la conversación con usted, cambiar de tema y preguntarle: "Doctor ¿dónde estuvo usted ayer, o fue al cine, que fue lo que más le impresionó?" [*risas*]. Él no puede hacer esto. Yo puedo ver muy bien su actitud y percibir lo que usted siente, pero usted no puede cambiar la situación dada.

CR: Bueno, ahora me pregunto quién es Martin Buber, si usted o yo porque... [*risas*].

MB: Yo no soy, como se dice, "Martin Buber" entre comillas...

CR: Entonces, en ese sentido yo tampoco soy "Carl Rogers" [*risas*].

MB: Vea, lo que quiero decir es que no soy una persona a la que se cita diciendo que piensa esto o aquello.

CR: Entiendo.

MB: Estamos tratando de hablar de algo que, quizás en la misma medida, nos interesa a los dos. Usted está con otro tipo de contacto con...

CR: Olvidémonos de los comentarios jocosos, lo que quería decir es lo siguiente: creo que usted tiene razón, varias personas se podrían poner de acuerdo en medir y evaluar ahí una situación objetiva. Pero ha sido mi experiencia que eso es una realidad que se ve desde afuera, pero que no tiene nada que ver con lo que se produce en una relación terapéutica. Esta es algo inmediato, un encuentro entre dos personas sobre una base igualitaria, aun cuando desde el mundo del yo-eso pueda verse como una relación desigual.

MB: Doctor Rogers, este es el primer punto en el que debemos decir que estamos en desacuerdo.

CR: Bien.

MB: Vea, yo no puedo ver solo su parte de las cosas y su experiencia. Supongamos el caso de que yo pudiera hablar con él, con su paciente también. Por supuesto escucharía una versión muy distinta sobre este mismo momento.

CR: Sí.

MB: Yo no soy un terapeuta. Estoy interesado en usted y en él, debo ver la situación. Debo verlo a usted y a él en este diálogo que, a veces, está impedido. Pero en muchos casos esta tragedia se puede superar. Puede ser por su método, no tengo ninguna objeción en su método. Pero a veces el método no es suficiente, no puede llegar a hacer y lograr lo que algunas hizo. Ahora, déjeme hacerle una pregunta que aparentemente no tiene nada que ver con esto: ¿tiene usted experiencia en esquizofrenias?

CR: Sí, alguna.

MB: ¿Y tiene también, déjeme decirlo, experiencia en paranoias?

CR: Alguna.

MB: ¿Usted diría que la situación es la misma en un caso y en el otro? Me refiero a la situación que existe entre usted y la otra persona. ¿Usted describiría la relación del mismo modo en un caso y en el otro? Esta cuestión me interesa mucho porque siempre, desde mi juventud, estuve interesado en la paranoia. También estuve interesado en la esquizofrenia y tengo más experiencia al respecto. Pero estoy muy interesado en saber, y esto es importante para mí, si uno se puede encontrar con el paranoico.

CR: Primero voy a tratar de especificar mi respuesta en un cierto grado. No he trabajado en un hospital psiquiátrico. Mi trato ha sido mayormente con personas que han podido, por lo menos, hacer algún tipo de ajuste en la comunidad. Realmente no veo a las personas crónicamente enfermas. Por otro lado, hemos tratado con algunos individuos esquizofrénicos, otros paranoicos, y algunos casos que son ambos. Una de las cosas que puedo decir, por lo menos tentativamente, porque se opone a importantes opiniones psiquiátricas y psicológicas, es que no hay diferencia en la relación que yo establezco con una persona normal y con otra esquizofrénica o paranoica. Por supuesto que visto desde afuera hay muchas diferencias. Pero me parece que si la terapia es efectiva, existe el mismo tipo de encuentro que ocurre entre

distintas personas, no importa cuál sea la etiqueta psiquiátrica que le pongamos. Hay un punto menor de lo que me dijo que me impactó. Me parece que los momentos en que las personas muy probablemente cambien, o más bien pienso los momentos en que las personas realmente cambian, son aquellos en los que quizá la relación se vive igual de los dos lados. Debería esperar que los momentos en los que tuvieron lugar cambios reales, éstos existieron porque hubo un encuentro real entre dos personas y ambos vivieron esa experiencia desde los dos lados.

MB: Sí, esto es realmente importante.

MF: ¿Puedo intercalar una pregunta aquí?

MB: No. ¿Puede usted esperar un momento?

MF: Está bien, pero...

MB: Sí, esto es importante. Esta cuestión es importante para mí y su respuesta también. Un punto importante en mi pensamiento es el problema de los límites. Hago algo, pruebo algo, quiero hacer algo, y pongo todo mi pensamiento y vida en eso que estoy haciendo, y a veces llega un cierto momento en que me topo con una pared, con un límite que no puedo pasar e ignorar. Esto es una realidad, así como también lo que me interesa más que cualquier cosa es el diálogo humano efectivo, no simplemente el hablar. Un diálogo puede ser también un silencio. Quizá podríamos, y recomendaría que lo hiciéramos sin público, sentarnos juntos o caminar juntos en silencio y eso podría ser un diálogo. Pero aun así, en un diálogo pleno también hay un límite. Es por esto que estoy interesado en las paranoias. Acá se impone un límite al diálogo. Es muy difícil hablar con un esquizofrénico. En ciertos momentos, según mi experiencia de diletante, por así decirlo, puedo hablar con un esquizofrénico en tanto él está dispuesto a dejarme entrar en su propio mundo particular. En general, no dejan que la gente entre a su mundo, pero ocasionalmente dejan entrar a alguien. Pero en el momento en que el esquizofrénico se encierra, yo no puedo seguir. Y lo mismo ocurre con un paranoico, solo que de una manera mucho más terrible. No se abre ni se cierra, está cerrado. Hay alguna otra cosa que le está sucediendo que lo encierra. Siento este terrible destino muy fuertemente porque en el mundo de la gente normal ocurren casos análogos, con comportamientos catalogados como sanos. No a to-

dos, pero a algunas personas esto les pasa, están cerrados. El problema es si a esta persona se le puede ayudar a abrirse, o si se puede abrir a sí mismo. Este problema es un problema humano en general.

CR: Pienso que...

MB: Ahora, doctor Friedman, usted quiere...

MF: En mi rol de moderador, y no solo juego un rol aquí, no estoy muy satisfecho en cuanto al intercambio. No sé si la diferencia que hay entre ustedes, justo antes del tema paranoia/esquizofrenia, es real o es un tema semántico. Así que le pediré al doctor Rogers que avance un poco más. De acuerdo a lo que yo entendí de lo que dijo el doctor Buber, la relación es una relación yo-tú, pero no completamente recíproca en tanto mientras se produce el encuentro, usted puede ver desde su punto de vista y él no puede verlo desde el suyo. Usted dijo una y otra vez que el encuentro se lleva a cabo y que el cambio se produce en los dos lados. Pero no lo he escuchado decir que el paciente puede ver las cosas desde el punto de vista del terapeuta y que la situación es completamente recíproca en tanto él también lo está ayudando a usted. Me pregunto si esto no es, quizá, una diferencia de punto de vista.

MB: Hay todavía una diferencia decisiva, y no es una cuestión de objetar el hecho de ayudar al otro. Es una cuestión de querer ayudar al otro. Hay un hombre que quiere ayudar al otro, y está activamente dispuesto hacia el ayudar. Pero qué pasa si toda su divina actitud de ayudar choca con una actitud diferente, y acá debería usar la palabra infierno, choca con un hombre que está en el infierno, que no puede pensar ni imaginar recibir ni dar ayuda a otro.

CR: Acá es donde surgen algunas diferencias. No estaría haciendo este trabajo si no tuviera la intención de ayudar. Cuando por primera vez veo al paciente, lo que realmente espero es poder ayudarlo. Y sin embargo, en el intercambio del momento, mi mente no está pensando "ahora quiero ayudarte", más bien la actitud es "quiero entenderte". ¿Qué tipo de persona eres detrás de la pantalla paranoica, o detrás de todas estas confusiones esquizofrénicas, o detrás de todas las máscaras que uno usa en la vida real? ¿Quién eres? Y me parece que esto es un deseo de encontrarse con la otra persona, no un simple deseo de querer ayudar. Me parece a mí que lo que he aprendido de mi experiencia es que cuando nos encontramos, entonces ocurre la ayuda como un subproducto.

MF: Doctor Rogers, ¿usted no estaría de acuerdo en que esto no es una relación plenamente recíproca, en el sentido de que ese hombre no tiene una actitud hacia usted de querer entenderlo y conocer qué tipo de persona es usted?

CR: La única modificación que hice es que, quizá, en los momentos en que ocurren los verdaderos cambios, me pregunto si no es una relación recíproca en el sentido de que puedo ver al individuo tal como es en ese momento y él realmente se da cuenta de mi compresión y aceptación de su persona. Y lo que pienso que es recíproco es, quizá, lo que produce el cambio.

MB: Vea, coincido totalmente con usted en cuanto a lo que su experiencia se refiere. Pero no puedo estar de acuerdo con usted en cuanto miro la situación entera, su experiencia y la de él. Usted le da algo para que sea un igual, usted suplementa su necesidad de relacionarse con usted. Usted le da cierta plenitud que él quiere para poder, justo en este momento, estar al mismo nivel que usted. Pero esto es una tangente, una tangente que puede durar apenas un momento. Esta no es la situación, como lo veo yo, de una hora, sino de apenas unos minutos. Y estos minutos son posibles por usted, y no por él.

CR: Puedo acordar con esto último, pero tenemos un desacuerdo en cuanto me parece a mí que lo que le doy es un permiso para ser, y esto es algo distinto que otorgarle algo, o algo por el estilo.

MB: Creo que ningún ser humano puede dar algo más que esto. Hacer la vida posible para el otro, aunque no sea más que por un momento.

CR: Bueno, si no nos descuidamos, vamos a acordar [*risas*].

MB: Sigamos.

CR: Me gustaría cambiar a otro tema porque si entendí lo que usted ha escrito, me parece discernir algún otro tipo de encuentro que ha sido muy significativo para mí en mi trabajo y del que todavía no hemos hablado. No sé, me puedo estar equivocando, me refiero a lo que a mí me parece que es uno de los tipos más importantes de encuentros o relaciones. Esta es la relación de la persona consigo misma. De vuelta, tengo que invocar a la terapia, porque ahí está mi experiencia...

MB: Por supuesto.

CR: Hay momentos muy vitales en los cuales una persona se encuentra con algún aspecto de sí mismo, siente que vive algo que no reconoce, algo que tiene un sentido en él que nunca conoció antes. Pueden ser varias cosas. Puede ser una intensa sensación de soledad, o un sufrimiento terrible, o puede ser algo positivo como su coraje. En esos momentos me parece que sucede algo de la misma calidad de lo que yo entiendo que sucede en un encuentro real. Él está en lo que siente y lo que siente está en él, es algo que lo inunda. Nunca tuvo una experiencia así antes. Esto lo puedo describir como un verdadero encuentro con un aspecto de sí mismo que no conocía antes. No sé si esto le parece a usted como un "estiramiento" de sus conceptos. Pero me gustaría saber qué es lo que usted piensa de lo que digo y si le parece que es posible ver a este tipo de relación como un vínculo real o un encuentro. Voy a dar un paso más. Creo que cuando una persona se encuentra de esta manera consigo mismo entonces, y quizá solamente entonces, está realmente en condiciones de ser capaz y encontrarse con otro en una relación yo-tú.

MB: Acá estamos abordando un problema de lenguaje. Usted llama diálogo a algo que yo no puedo. ¿Puedo explicar por qué no puedo hacerlo? Quisiera usar otro término para esto, uno que esté entre diálogo y monólogo. Ahora, en lo que yo llamo diálogo hay necesariamente un momento de sorpresa. Quiero decir...

CR: ¿Usted dice sorpresa?

MB: Sí, ser sorprendido. Tomemos un ejemplo algo trivial, un diálogo es como un juego de ajedrez. Todo el encanto del juego de ajedrez es que uno no sabe cuál va a ser la jugada de su compañero. Me sorprendo por la jugada que hace, y este ser sorprendido es la base de todo el juego. Ahora usted insinúa esto, que un hombre puede sorprenderse a sí mismo, pero lo hace de una manera muy distinta de cómo una persona puede sorprender a otra persona.

CR: Espero alguna vez poder hacerle escuchar grabaciones de algunas de las entrevistas para poder mostrarle cómo el elemento de sorpresa está realmente ahí. Una persona puede estar expresando algo y de repente ser sacudido por el significado de algo que viene de algún lugar de él que no reconoce. En otras palabras, él realmente puede estar sorprendido por sí mismo, y esto definitivamente ocurre. El ele-

mento que yo veo como más ajeno a su concepto de diálogo es que esta alteridad en él no es algo que debe ser premiado. En este tipo de diálogo del que estoy hablando, probablemente se rompa esa alteridad. Me doy cuenta también de que probablemente toda esta discusión sobre este tema puede estar basada en una diferencia en nuestro empleo de las palabras.

MB: ¿Me permite agregar una cuestión técnica? He aprendido en el transcurso de mi vida a apreciar las palabras, y me parece que la psicología moderna no las toma suficientemente en cuenta. Cuando encuentro una cosa que es esencialmente distinta de otra, quiero una palabra nueva, un concepto nuevo. Por ejemplo, la psicología moderna en general se refiere al inconsciente como un aspecto de lo psíquico. Esto no tiene sentido para mí. Si dos cosas son diferentes entre sí como este *grito del alma* del inconsciente, cambiando en cada momento, donde no se puede asir nada y cuando tratamos de asirlo se nos escapa; esto que llamamos inconsciente, con su estar únicamente en el tiempo inmaculado, no es un fenómeno. No podemos tener y no tenemos ningún acceso a él, solo podemos tratar con sus efectos. No podemos decir que esto es psíquico y aquello otro también es un fenómeno psíquico. El inconsciente es algo en lo cual lo psíquico y lo fisiológico están mezclados, interrelacionados entre sí de tal manera que la relación entre mente y cuerpo puede verse como términos posteriores, conceptos posteriores, y la conciencia como una realidad primaria. ¿Cómo podemos entender ahora este concepto? Y esto es...

CR: Estoy bastante de acuerdo con eso. Cuando hay una experiencia definitivamente distinta, se merece que busquemos otras palabras para expresarla. Pero como el tiempo pasa, me gustaría traer a colación otro tema que es de gran importancia para mí. Me cuesta expresarlo, pero lo diría de la siguiente manera. Cuando veo a las personas que realmente entran en vínculos terapéuticos, pienso que una de las cosas que he llegado a creer, porque la he vivido y sentido, es que básicamente se puede confiar en la naturaleza humana. Me parece captar algo de esto en sus escritos. De cualquier modo, he comprobado gracias a mi experiencia en terapias que uno no necesita motivar la parte positiva o constructiva del paciente. Esto ya existe en los individuos. En otras palabras, si podemos liberar lo que es más básico del individuo, ahí va a

estar lo constructivo. Bueno, no sé, pero quizás esto lo lleve a hacer algunos comentarios.

MB: No veo todavía exactamente el tema.

CR: Si no soy claro, por favor hágame otras preguntas. Voy a tratar de decirlo de otra manera, de una manera contrastante. A mí me parece que el análisis ortodoxo sostuvo que cuando el individuo se abre, y uno realmente puede llegar a lo que le pasa a la persona, este consiste mayormente en instintos y actitudes que deben ser controlados. Esta postura es diametralmente opuesta a mi propia experiencia, que consiste en que cuando uno llega a lo que está más profundo en el ser humano, llega al aspecto en el que, justamente, más se puede confiar en cuanto a su posibilidad de ser constructivo y de que tienda a llevar al sujeto hacia una socialización o hacia un mejor desarrollo de las relaciones interpersonales. ¿Tiene esto algún sentido para usted?

MB: Entiendo, pero diría las cosas de una manera algo distintas. Hasta donde yo puedo ver, cuando se trata, por así llamarlo, con las personas problemáticas o simplemente enfermas o con aquellas a las que a veces la gente llama malas o inaceptables, se las pone en la vereda de enfrente. La gente buena puede ser amigable con ellos pero no los necesita. Yo estoy interesado en las personas llamadas malas o problemáticas. Y mi experiencia es que si me puedo aproximar a la realidad de esa persona, puedo vivenciarla como una realidad polar.

CR: ¿Una realidad polar?

MB: Vea, en general, decimos "esto es A" o "no es A". No puede ser A y no A al mismo tiempo. Usted dice que se puede confiar en lo más básico del individuo, yo diría que es en esta relación polar donde uno puede confiar en este hombre. Usted no puede decir: "justo detecto en él aquello en lo que se puede confiar". Yo diría que cuando lo puedo ver, cuando lo puedo comprender de una manera más amplia y profunda que antes, entonces puedo ver toda la polaridad en él y, en consecuencia, ver cómo lo peor en él y lo mejor en él dependen uno del otro y están interrelacionados. Entonces lo puedo ayudar simplemente ayudándolo a cambiar la relación entre los polos. No por una elección sino por una cierta fuerza que él le da a uno de los polos con relación al otro. En un aspecto los polos son cualitativamente similares. Yo diría que no es como generalmente pensamos, que en el alma del hombre

hay algo bueno y algo malo. La polaridad es una cosa distinta, no es bueno o malo, sino un simple sí o un no, un puedo o un no puedo, aceptación o rechazo. Podemos tratar de fortalecer el polo positivo. Y quizá podamos fortalecer la dirección en él, porque esta polaridad muy frecuentemente se encuentra a la deriva, en un estado caótico, sin dirección. Podemos llegar a ayudar a poner orden. Cuando yo pienso lo que llamo *bueno* pienso siempre en una dirección y no una sustancia.

CR: Si entendí bien la última parte, usted está diciendo que quizá podemos ayudar a una persona a reforzar su "sí", y eso es afirmar la vida antes que rechazarla. Es...

MB: Vea, solo difiero en una palabra. No usaría la palabra "vida", no le pondría un predicado. Diría simplemente un "sí".

CR: Usted está mirando (se refiere a Friedman) con ganas de decir algo...

MF: Mi función como moderador es tratar de ajustar los temas y siento que hay dos cosas interrelacionadas que se han mencionado aquí. Cuando el doctor Rogers le preguntó al profesor Buber sobre su actitud hacia la psiquiatría, él mencionó la aceptación como uno de los factores. Ahora, el profesor Buber muchas veces usa el término *confirmación*, y tengo la sensación, por lo que se dijo esta noche y por mi conocimiento de sus escritos, de que sería importante aclarar si ambos términos significan lo mismo. Podría agregar que la aceptación es como una consideración cálida hacia el otro y un respeto a su individualidad, hacia su persona como alguien que tiene un valor intrínseco. El doctor Rogers escribe que confirmación significa "una aceptación independientemente de las actitudes del momento, no importa cuánto puedan contradecir otras actitudes que ha mantenido en el pasado. Y esta aceptación de cada uno de los aspectos fluctuantes de la otra persona hace para él la relación cálida y segura". Ahora, me pregunto si el profesor Buber entiende por confirmación algo similar a esto, o si incluye en su idea de confirmación una demanda hacia la otra persona que puede implicar una no aceptación de lo que siente en un momento determinado para luego confirmarlo en un momento posterior.

MB: Yo diría que cada verdadera relación existencial entre dos personas empieza con la aceptación. Pero por aceptación quiero dar a entender que significa poder decir, o más bien no decir, sino hacerle sen-

tir a la otra persona que lo acepto tal cual es. "Te tomo tal como eres." Pero esto no es todavía lo que quiero dar a entender respecto de lo que para mí significa confirmar a la otra persona. Porque aceptar es aceptar a una persona tal cual como está en el momento actual. Confirmar significa, antes que nada, aceptar toda la potencialidad del otro y hacer una decisiva diferenciación en su potencialidad. Por supuesto, nos podemos equivocar una y otra vez, pero esto es una alternativa que ocurre entre los seres humanos. Puedo reconocer en el otro, conocer más o menos en él la persona que ha sido creada (y solo puedo usar esta palabra) para llegar a ser lo puede ser. En el lenguaje cotidiano no encuentro un término para expresar esto porque no hay una palabra para expresar el concepto de *estar destinado a ser*. Esto es lo que quiero decir, si no lo podemos entender en un primer momento, quizá podamos después. Ahora no solo acepto al otro tal como es, sino que, primero dentro mío y luego en el otro, lo confirmo en relación a esta potencialidad que ahora puede desenvolverse y ser desarrollada para contestar la realidad de la vida. Él puede más o menos hacer algo en esta dirección y también puedo hacer algo yo. Y esto es con objetivos más profundos que la sola aceptación. Tomemos por ejemplo, un hombre y una mujer, marido y mujer. Él dice, no expresamente, sino a través de toda su relación con ella, "te acepto tal cual eres". Pero esto no significa "no quiero que cambies". Más bien dice: "justamente por mi amor descubro lo que puedes llegar a ser". Esto, por supuesto, no es algo que se puede expresar en términos generales, pero es algo que crece y crece con los años de vida en común. ¿Es esto lo que quiere decir?

CR: Sí, pienso que esto es muy parecido a la calidad de experiencia de lo que yo llamo aceptación, pero lo digo de otra manera. Pienso que nosotros sí aceptamos al individuo y su potencialidad. Pienso que podría ser un verdadero problema el poder aceptar a la persona como es, porque muchas veces está en bastante mal estado, si no fuera por el hecho de que nosotros también, en algún sentido, le reconocemos su potencialidad. Creo también que la aceptación más completa de cómo es una persona es el factor más fuerte de cambio que yo conozco. En otras palabras, pienso que la aceptación libera las fuerzas del cambio y libera la potencialidad para que yo, siendo enteramente

aceptado, no pueda sino cambiar. Entonces siento que no son necesarias las barreras defensivas y lo que ocurre es proceso de movimiento de la vida misma.

MB: No estoy tan seguro como usted de lo que dice, quizá porque no soy un terapeuta. Yo necesariamente tengo que involucrarme con la persona problemática. En mi relación con ella, no puedo deshacerme de esta polaridad, no la puedo hacer a un lado. Como dije, tengo que involucrarme con los dos tipos de hombres, con lo que hay de problemático en ellos. Y hay casos en que tengo que ayudarlo en contra de sí mismo. Quiere que lo ayude a luchar contra sí mismo. Como puede ver, la primera cosa es que él confíe en mí. Sí, para él su vida está sin base, sin sustento. No puede pisar sobre tierra firme; está, por así decirlo, suspendido en el aire. ¿Qué es lo que quiere? Lo que quiere ahora es, aparte de confiar, como una persona que confía en otra, buscar un ser humano que le dé la seguridad de que hay una tierra, de que hay una existencia. El mundo no está condenado a la depravación, la degeneración y la destrucción. El mundo puede ser redimido, y yo puedo ser redimido porque existe esta confianza. Y si se logra esto, entonces yo puedo ayudar a este hombre en la lucha contra sí mismo. Puedo ayudarlo solo si distingo entre aceptación y confirmación.

CR: Siento que una de las dificultades de este tipo de diálogos es que fácilmente se pueden prolongar, y por consideración a usted y a la audiencia...

MB: Por mí no.

CR: Está bien, solo por consideración a la audiencia [*risas*].

MF: ¿Me permiten ser desconsiderado y hacer una última pregunta? Mi impresión es que, por un lado el doctor Rogers ha insistido más en la reciprocidad de la relación yo-tú de los vínculos terapéuticos que el profesor Buber. Pero por otro lado, también tengo la impresión de que el doctor Rogers está más orientado hacia el paciente, más preocupado por la evolución de la persona. En un reciente artículo habla de confiar en el propio ser para encontrar satisfacción y capacidad de expresarse. Él habla de que el lugar del valor está dentro de uno mismo, mientras que de mis encuentros con el profesor Buber surge que el lugar del valor está entre las personas. Me pregunto si esto es una verdadera diferencia entre ustedes dos.

CR: Voy a tratar de expresar mi punto de vista sobre esto. Empleo términos bastante distintos a los suyos, pero pienso que están relacionados con la misma cosa. Estuve pensando en esto los últimos meses, y me parece que uno puede hablar del fin hacia el cual se dirige la terapia, y supongo que el fin es el desarrollo del individuo, es llegar a ser, sabiendo y aceptando en lo más profundo aquello que uno es. Esto también implica una verdadera confianza en el proceso en el que estamos. Esto quizá no es enteramente compartido entre nosotros.

MB: Tal vez podría ayudar si pregunto sobre un problema que encontré mientras leía un artículo suyo, o más bien un problema que me surgió. Usted habla de personas, pero su concepto de persona está muy cerca del concepto de individuo. Pienso que sería aconsejable distinguir entre ambos. Un individuo es un ser humano que tiene características particulares. El individualismo se desenvuelve precisamente desarrollando esas particularidades. Pero uno se puede volver más y más individual sin volverse más y más humano. Conozco muchos hombres que se vuelven muy individuales, muy distintos de otros, cultivando muchísimo sus características, sin ser lo que a mí me gustaría llamar personas. Una persona, yo diría, es un ser humano que realmente está con el mundo. Y estar con el mundo no quiere decir estar en el mundo, sino estar en contacto real con el mundo, en una verdadera reciprocidad con el mundo en todos los aspectos en que el mundo se puede encontrar con el hombre. No digo encontrarme solo con el hombre, porque muchas veces nos encontramos con el mundo en otras formas que las del ser humano. Esto es lo que yo llamaría una persona, si puedo decir sí o no a ciertos fenómenos. Estoy en contra de los individuos y a favor de las personas.

MF: Estamos agradecidos al doctor Rogers y al profesor Buber por este diálogo único. Fue único en mi experiencia, un verdadero diálogo, que se realizó en presencia del público. Y pienso que en parte se debe a que ellos estaban dispuestos a dialogar, y en parte porque ustedes, el público, formaron parte de una especie de triálogo, o si me agregan a mí, de un cuadrálogo, en el cual ustedes participaron silenciosamente.

18 de abril de 1957, Universidad de Michigan

Esperanza para el momento actual

Nos preguntamos sobre la esperanza para este momento. Con ello, quienes nos interrogamos lo percibimos no solo como extremadamente angustiante, sino también como un momento donde no aparecen perspectivas diferentes, donde el por venir no se nos presenta como un tiempo de claridad y de elevación. Y a pesar de eso, precisamente porque buscamos una mejor perspectiva, hablamos de esperanza.

Pero la pregunta que nos formulamos en común solamente tendrá un sentido profundo y nos servirá y nos proveerá de una respuesta que nos oriente, si verdaderamente responde a lo que hemos percibido como una necesidad importante, como una gran carencia del hombre actual. Aun si se reuniesen cien o mil seres humanos y cada uno trajese consigo sus temores y las carencias de su vida, su más personal e íntima necesidad, y todos se reuniesen y juntaran sus preocupaciones, no alcanzaría para que surja una necesidad común a todos; esa colección no generaría un auténtico cuestionamiento, una interrogación comunitaria. Solamente cuando sucede que todos aquellos que se interrogan incluyen su interrogarse en el contexto del preguntarse por las grandes necesidades del hombre de nuestro tiempo, pueden unirse los vasos comunicantes que vinculan las necesidades de todos en un torrente único y hacer emerger la pregunta tempestuosa.

Sin embargo, es importante que esa necesidad común que llegamos a percibir la reconozcamos no solamente por sus manifestaciones exteriores, sino también en sus orígenes y en su profundidad. A pesar de lo importante que es el hecho de que padezcamos juntos la angustia de la humanidad contemporánea, aun más importante es que vivenciemos

juntos de dónde proviene, pues es solamente desde allí, desde la fuente originaria, donde nos puede ser concedida la esperanza de curarnos.

La humanidad hoy, como antes, está escindida en dos facciones, cada una de las cuales ve a la otra como portadora de la falsedad y se concibe a sí misma como portadora de la verdad. Es cierto que a lo largo de la historia de la humanidad diferentes comunidades religiosas y grupos étnicos se han enfrentado de manera tan extrema que cada una de las facciones ha llegado a condenar e incluso a negar a la otra su derecho esencial a existir. Pero hoy en día es la población humana de todo el planeta la que se ha subdividido de esta manera, y salvando algunas excepciones, esta manera de dividirse es considerada como esencialmente necesaria en este momento de la historia del mundo. Quien se autoexcluye es considerado sospechoso, o es objeto de burla. Cada facción se ha adueñado de la claridad del sol y ha sumergido al contrincante en la noche, y cada facción te reclama que elijas entre el día y la noche.

Podremos comprender el surgimiento de este grotesco estado de cosas en sus lineamientos más sencillos si nos representamos de qué manera los tres principios rectores de la Revolución Francesa se fueron quebrando. La fraternidad era algo concreto, que servía para mantener vinculados a dos conceptos algo más abstractos, el de libertad y el de igualdad; pues solamente cuando los seres humanos se sienten como hermanos pueden hacerse partícipes de una auténtica libertad de uno y de otro, y de una genuina igualdad entre uno y otro. Cuando el concepto fundante de fraternidad fue privado de su contenido de realidad, cada uno de los otros dos conceptos se fueron oponiendo uno al otro, y con ello apartándose cada vez más de su verdad, para mezclarse cada vez más integralmente con elementos ajenos, falsificándose y confundiéndose con elementos provenientes del ansia de poder y del afán de poseer.

Ante tal estado de cosas, el ser humano tiende más que nunca a ver su propio origen en su pureza prístina, viendo en cambio lo propio de su contendiente a la luz de su deterioro presente, particularmente cuando las violencias de las propagandas fortalecen sus instintos para poder manipularlos mejor. El ser humano ya no se da más por satisfecho, como en épocas anteriores, con ver su propio principio como el

único verdadero y al de la vereda de enfrente como totalmente falso. Está persuadido de que, de su lado, el proceder es correcto, y que del otro lado es incorrecto, que el quehacer de su oponente consiste en enmascarar sus intereses mezquinos y egoístas. Para decirlo con una terminología moderna: lo suyo son ideas, y lo del otro, únicamente ideologías. Es de esta fuente de donde se alimenta la desconfianza que reina entre ambos.

Durante la Primera Guerra Mundial me fui dando cuenta de que se da un proceso del cual hasta entonces solamente tenía una vaga intuición: el de la creciente dificultad para el diálogo auténtico, y especialmente para el diálogo auténtico entre seres humanos diferentes y de distintas convicciones. El diálogo franco y sin reticencias se vuelve cada vez más difícil y escaso; los cada vez más terroríficos abismos entre los seres humanos amenazan con volverse insalvables. En aquel entonces, hace 35 años, se me fue haciendo claro que en realidad es esta la cuestión clave en lo relativo al destino de la humanidad. Desde entonces no he cesado de señalar que el futuro del ser humano en cuanto humano depende de un renacimiento del diálogo. Es por ello que sentí una gran satisfacción al leer hace poco las palabras de Robert Hutchins, con las cuales uno de los pocos hombres que se ocupan de la cuestión de manera pertinente expresó la importancia y la posibilidad de una "civilización del diálogo". Dice Hutchins: "La esencia de la civilización del diálogo es la comunicación; presupone un mutuo respeto y comunicación", y continúa, "no sirve decir que la civilización del diálogo no puede surgir cuando una parte no quiere hablar. Tenemos que tratar de encontrar una manera de inducirlo a hablar". Hutchins recomienda, como medio para lograrlo, mostrar interés y aceptación por aquello que el otro tiene para decir.

Sin embargo, para todo esto existe un mayúsculo requisito previo: lo válido es sobreponerse a la masiva desconfianza del otro, pero también a la propia. No me refiero aquí a una proto-desconfianza sedimentada, a la desconfianza ante lo ajeno, lo inusual, lo carente de tradición, la desconfianza del campesino en su recluido hogar ante el vagabundo que súbitamente se presenta ante él. Me refiero a la desconfianza universal propia de nuestra época. Nada obstaculiza más el surgimiento de una cultura del diálogo que ese poder demoníaco que

rige nuestro mundo, el demonio de la desconfianza fundamental. ¿De qué sirve propiciar que el otro hable cuando fundamentalmente uno se predispone a no otorgarle el beneficio de la duda en aquello que dirá? Ya el encuentro mismo con el otro se lleva a cabo desde la perspectiva de tener en cuenta la imposibilidad de confiar en él. Y esta perspectiva no deja de tener su razón de ser; pues es bajo la misma perspectiva que se acerca él al encuentro conmigo. La desconfianza fundante, presente en la escena, genera motivos para la desconfianza, y así sucesivamente.

Es importante que nos demos cuenta claramente en qué se diferencia la desconfianza específicamente moderna de la antiquísima, aparentemente inherente al ser humano, que ha dejado su marca en todas las culturas. Desde siempre ha habido incontables situaciones en las cuales un ser humano, al tratar a un congénere, fue asaltado por la duda respecto de si podía confiar en el otro, es decir que si el otro realmente creía lo que decía, e iba a actuar de acuerdo a lo que decía. Fueron estas ocasiones en las que un ser humano creyó que el interés más vital le exigía alentar la sospecha de que el otro pretendía presentarse como alguien diferente del que realmente era, y que entonces tenía que estar atento contra la amenaza de la apariencia fingida.

En nuestros tiempos se ha sumado a esta situación algo fundamentalmente distinto, un poder mucho más apto para socavar los fundamentos de la existencia de lo interhumano. Ya no es más simplemente que se teme que el otro tenga intenciones de camuflarse, sino que se presupone que no tiene alternativa. La supuesta diferencia entre intención y palabra, entre dicho y hecho ya no es más comprendida como intencional, sino como esencialmente necesaria. El otro me refiere un cierto acontecimiento, y lo transmite desde su perspectiva. Pero yo no tengo en cuenta verdaderamente su comunicación, para mí no es una contribución valedera de información respecto a este acontecimiento; más bien percibo algo que lleva al otro a decir aquello que dice como una motivación inconsciente, tal vez, o quizás un "complejo". Él exterioriza una idea respecto a un tema vital, pero yo ni siquiera me pregunto respecto al contenido real de lo que ha expresado: solo me fijo en cuál será el interés camuflado del grupo al cual el otro pertenece, un interés que se ha camuflado para aparentar ser un juicio objetivo. La

idea del otro es para mí apenas una "ideología". La tarea más importante en el trato con mis congéneres, y cada vez más, tanto en términos de psicología individual como sociológicamente, es poder ver a través de él y desenmascararlo. El caso paradigmático se da en aquel cuya imagen no es una máscara que se ha puesto para engañarme, sino que se trata de una que se le ha impuesto sin que él sea consciente de ella, de una que le fue estampada y se le ha hecho carne, de manera de que el verdadero engaño lo ha sufrido su propia conciencia; aunque por supuesto, hay incontables formas intermedias.

Con esta actitud fundamental modificada, que ha encontrado racionalizaciones científicas en las enseñanzas de Marx y Freud, la desconfianza entre hombre y hombre se ha vuelto existencial; y en un doble sentido. Ya no solamente pone en cuestión la franqueza y autenticidad del otro, sino que también cuestiona la coherencia interna de su existencia. Esto no solo impide el diálogo confiado entre oponentes declarados o secretos, sino que afecta toda posibilidad de encuentro entre los seres humanos. Poder ver a través del otro y desenmascararlo se vuelve ahora el principal deporte interhumano y aquellos que lo practican no saben si acertaron la interpretación supuestamente correcta. Nietzsche sabía lo que hacía con su "arte del desconfiar", pero sin embargo en otro sentido no lo sabía. Pues este juego naturalmente solo se completa cuando es recíproco, o sea en la medida en que el desenmascarador mismo también se vuelve aquello que es desenmascarado. Por lo tanto podemos prever para el futuro un grado de reciprocidad tal en la desconfianza existencial que el habla se vuelva mudez y la sensatez, un delirio.

Los seres humanos todavía tienden a ser indulgentes con el otro para que sean indulgentes con uno. Si en ocasiones alguien osa cuestionarse a sí mismo, en general va a preferir detenerse a tiempo; pero lo demoníaco no deja que se le tome a la ligera. Es que en el fondo la desconfianza existencial ya no es como antaño, la desconfianza ante un congénere, sino que es la aniquilación de la confianza en la existencia misma. Que ya no podamos tener un diálogo auténtico entre un grupo y otro es el más contundente síntoma de la enfermedad del ser humano de hoy; en la que la desconfianza existencial es la enfermedad misma, y esta enfermedad se origina en la destrucción de la confianza en

la existencia del ser humano, es el envenenamiento interior del organismo formado por la totalidad de los humanos.

Toda gran Cultura es en alguna medida una "civilización del diálogo". La sustancia vital de todas ellas no fue, como se suele opinar, la presencia de individuos de significativa importancia, sino los vínculos genuinos entre unos y otros. La individuación solamente fue el requisito *a priori* para el despliegue de la vida del diálogo. Lo que se denomina "el espíritu creativo del ser humano" nunca ha sido otra cosa que la enunciación reflexiva o artística (de parte de aquellos llamados a enunciar), dirigida a aquellos que están dispuestos y preparados para escucharlos. La concreción de estos encuentros fue la manifestación de la dinámica general del diálogo.

Naturalmente, en toda época ha habido serias inhibiciones y turbulencias internas, ha habido confinamiento e inaccesibilidad, ha habido enmascaramiento y seducción; pero allí donde el milagro humano ha florecido y vuelto a florecer siempre lo que sucedió fue que estas inhibiciones y turbulencias fueron superadas por la potencia elemental de la confirmación mutua y recíproca entre los seres humanos. Uno se dirigía hacia el otro como una persona que no se ve impedida por todas sus confusiones y tribulaciones, y percibía al otro en su dirigirse hacia uno. Uno percibía al otro en su ser perdurable, más allá de todas sus apariencias, y aun cuando uno y otro se combatían, se confirmaban uno al otro en que eran aquello que eran. El ser humano quiere ser confirmado por el ser humano como aquel que él es, y la confirmación auténtica solo es dable en la reciprocidad.

A pesar de la progresiva recaída del diálogo que caracteriza a nuestra época y del crecimiento de la desconfianza universal asociada a dicha recaída, la necesidad de los seres humanos de ser confirmados persiste. Pero mayormente ya no encuentra una satisfacción natural. Entonces el ser humano se dirige a uno de dos caminos por los que aparentemente puede encontrar lo que busca: intenta ser confirmado por sí mismo o por el conjunto comunitario al cual pertenece. Ambos emprendimientos han de fracasar. Si ningún otro ser lo confirma, la confirmación no se sostiene; cada vez más ha de esforzarse en intentar auto-confirmarse para siempre volver a caer en que no es confirmado por otro. La confirmación a partir de un grupo comunitario es sin em-

bargo una pura ficción; pues forma parte de la esencia de lo colectivo aceptar y utilizar a cada individuo así como es, en la especificidad en que devino. Pero no puede tomar a nadie en su particularidad específica, o sea con independencia de su utilidad para el grupo. El ser humano moderno, en cuanto ha depuesto la reciprocidad respecto a su congénere, solamente puede permutar la confirmación perdida por una ilusoria. No queda en este caso otra salvación posible que no sea la de la renovación del vínculo dialógico, y esto a su vez fundamentalmente quiere decir por vía de la superación de la desconfianza existencial.

¿Por dónde ha de comenzar a actuar la voluntad para esta superación? Tomando en cuenta a un ser humano para el cual la desconfianza espiritual ya se ha transformado en la puerta de entrada habitual e indiscutida a todo trato con sus congéneres, más exactamente deberíamos preguntar: ¿cuál es la posición espiritual que podría servir como disparador de una autocrítica respecto a esta actitud fundamental? Esto implica una posición que puede ser denominada crítica de la crítica. De lo que se trata es de poner en evidencia un error fundamental y tremendamente influyente en el que incurren todas las teorías interpretativas o de desenmascaramiento. Lo sustancial de este error consiste en identificar un elemento del espíritu o del alma de la persona (a veces previamente poco tenido en cuenta, pero recientemente visto bajo una nueva luz) con la totalidad de la estructura de esa persona, en lugar de integrarlo en una visión más amplia. Debería ser un postulado metodológico indispensable para toda investigación antropológica –en el más amplio sentido de la palabra– que cada elemento recientemente descubierto o comprendido bajo una nueva luz sea considerado en su interacción con los otros elementos ya conocidos, y aclarado en función de su peso relativo y en comparación con el resto de ellos. La pregunta definitoria debería ser: ¿qué proporción hay entre el nuevo elemento y los anteriores y en qué medida y de qué manera los limita y es limitado por ellos? ¿En qué dinámica de los diferentes momentos históricos y de origen de la existencia humana debe ser incluido?

Por lo tanto, la tarea científica inicial debería ser trazar las líneas demarcatorias de la validez de las hipótesis respecto a un elemento recién descubierto o re-comprendido, determinando así el ámbito al cual se circunscribe su supuesta vigencia. Las teorías interpretativas y de de-

senmascaramiento, tanto las psicológicas como las sociológicas, han permitido trazar estos límites. En todos los casos han reducido el ser humano al elemento resaltado. A modo de ejemplo contemplemos las teorías de las ideologías, según la cual las opiniones y juicios de un ser humano perteneciente a una cierta clase social han de ser investigadas en lo social como un producto de su pertenencia a esa clase social, o sea en relación con el accionar de esa clase para la prosecución de sus objetivos y el logro de sus intereses. Si el problema de la pertenencia a una clase social y la influencia de esta fuera planteada con total claridad, entonces la pregunta científica al problema tendría que ser formulada de la siguiente manera: dado que el ser humano está inserto en el mundo, sujeto a múltiples influencias de diferentes esferas interactuantes, que van desde lo cósmico hasta lo erótico, y una de las cuales ahora parece ser el estrato social, ¿en qué proporción relativa y de qué manera se vincula la influencia de la clase social con los aspectos no ideológicos en la conformación de la ideología? Naturalmente que la respuesta a tales preguntas en un primer momento podría ser postulada como una meta a ser alcanzada por el pensamiento científico; pero proponer tales metas sería un prerrequisito sustancial para la corrección de ese pensamiento.

En lugar de eso, las teorías de lo ideológico han reducido el ser humano opinante y juzgante a lo meramente ideológico. Esta simplificación sin límites ha contribuido de manera decisiva al desarrollo de la desconfianza existencial. Si queremos superar esta desconfianza, no tiene sentido que intentemos volver atrás hacia un pensamiento anterior al surgimiento de las teorías de las ideologías, retornando a una aceptación acrítica de las enunciaciones humanas, sino que tenemos que ir mas allá de ellas, acotando con límites cada vez mas exactos la crítica de la ideología. Mi opinión en este sentido no es un vago idealismo, sino un realismo más abarcativo y penetrante, un realismo de una realidad más grande. El ser humano no ha de ser visto a través y por encima de su intimidad, sino en lo manifiesto y en lo latente, ha de ser visto en la relación cada vez más integral de estas dos manifestaciones. Queremos confiar en él como en alguien que puede ver y no como en alguien que actúa ciegamente. Queremos interiorizarnos en todos sus aspectos y en forma integral, sin ningún tipo de preconceptos acerca de

cuáles son sus motivaciones, con la intención de aceptarlo y confirmarlo, en la medida en que esta manera de interiorizarnos de él nos lo permitirá.

Solamente cuando esto suceda, y en tanto suceda, podrá dar comienzo un diálogo entre las dos facciones en las que se han escindido la humanidad hoy en día. Los que comiencen con el diálogo tendrán que haber superado en sí mismos la desconfianza *a priori* y ser capaces de reconocer a sus interlocutores en la realidad de su ser. Y por supuesto que no se ha de tratar de seres humanos que solamente hablan en su propio nombre: detrás de ellos se podrá intuir la presencia de la hueste de aquellos que se sienten representados por ellos. Esta es una clase de representatividad muy diferente de la representatividad política: no está enredada en la prosecución de los objetivos del momento, sino dotada de la capacidad de ver más allá, atenta a los reclamos que aún no han sido verbalizados. Son personas independientes, sin otras potestades que las del espíritu, y que como es sabido, hoy tiene menos poder que nunca antes. Pero hay momentos de la historia en los cuales, a pesar de todo, basta con la potestad del espíritu para emprender la salvación del ser humano, y parece que una de esas horas se aproxima.

Los representantes a los que aludo conocerán las verdaderas necesidades de su propio pueblo y estarán dispuestos a luchar por ellos, pero encarando comprensivamente las auténticas necesidades del otro, sabiendo además liberar las verdaderas necesidades de uno y de otro lado, diferenciándolas de los planteos exagerados. Justamente por eso harán una tajante división entre verdad y propaganda en el campo de lo que se denomina el "conflicto de intereses". Recién cuando de entre la masa de opiniones contradictorias solamente quede el verdadero conflicto, podrá surgir la evaluación de cómo realizar el intercambio necesario y posible. La pregunta que se ofrece como punto de partida, que al parecer es sencilla y sin embargo presenta varias dificultades, es: ¿qué es lo que necesita el hombre, cada ser humano, para vivir como humano? Pues para que no sea destruido el planeta y haya vida humana es necesario considerar las necesidades de cada persona. Confluyendo desde las diferentes facciones, aquellos que estén en la potestad del espíritu osarán pensar conjuntamente a nivel planetario.

¿Qué será lo que en última instancia demuestre ser más fuerte: la

confianza compartida en la existencia del ser humano o la desconfianza mutua? Aun si surgieran esos representantes en los que he depositado mi esperanza, su éxito dependerá de ellos, de su honestidad inquebrantable, de su buena voluntad, libre de lirismo, de su coraje para comprometerse. Únicamente de estas fuentes puede venirles la fuerza que necesitan en este mundo. La esperanza para el momento actual está depositada en los que tienen esperanza, en nosotros mismos. Me refiero a aquellos de entre nosotros que más profundamente perciben la enfermedad del hombre de hoy y que en su nombre pronuncian las palabras sin las cuales no hay curación: "quiero vivir".

La esperanza para el momento actual pasa por una renovación del diálogo directo entre los seres humanos, pero permitámonos ver más allá de la urgente necesidad, del miedo y la angustia de esta hora. Permitámonos ver esta necesidad en su relación con el gran camino de lo humano. Reconozcamos que ha sido herida no únicamente la relación entre ser humano y ser humano, sino la fuente misma de su existencia. En lo profundo del conflicto entre desconfianza y confianza en el ser humano se agazapa el conflicto entre la confianza y la desconfianza hacia lo eterno. Si logramos que por nuestras bocas sea dicho un verdadero tú, entonces habremos, tras largos silencios y tartamudeos, vuelto a dirigirnos hacia nuestro tú eterno. La reconciliación produce reconciliación.

1952, Carnegie May, Nueva York

Impreso por TREINTADIEZ S.A en Enero 2014
Pringles 521 | (C11183AEI)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Teléfonos: 4864-3297 / 4862-6294
editorial@treintadiez.com

NOTA FINAL



Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

"Es detestable esa avaricia que tienen los que, sabiendo algo, no procuran la transmisión de esos conocimientos".

—*Miguel de Unamuno*

Lo indica Martin Buber con una pregunta inicial: "si, como se afirma en el libro", nos dice, "no sólo podemos estar en una relación yo-tú con otros seres humanos, sino también con seres y cosas con los que nos encontramos en la naturaleza, ¿en qué consiste la auténtica diferencia entre la primera y la segunda relación?" Desde allí, el gran pensador judío irá construyendo una filosofía del diálogo que intenta abarcar al hombre y al mundo de las cosas. La traducción actualizada del *Yo y tú* que aquí se presenta incluye, además, el Epílogo y las revisiones hechas por el propio Buber en el año 1957, así como también algunos ensayos donde desarrolla distintos aspectos que complementan su filosofía dialógica: "Distancia originaria y relación", "Elementos de lo interhumano", "Sobre la educación y el carácter", su diálogo con el psicólogo Carl Rogers y una conferencia titulada "Esperanza para el momento actual". Ante un siglo marcado por el horror del aniquilamiento y por las revoluciones tecnológicas, este libro es una puerta de entrada hacia uno de los pensamientos más audaces y fecundos del siglo XX.



prometeo
libros

